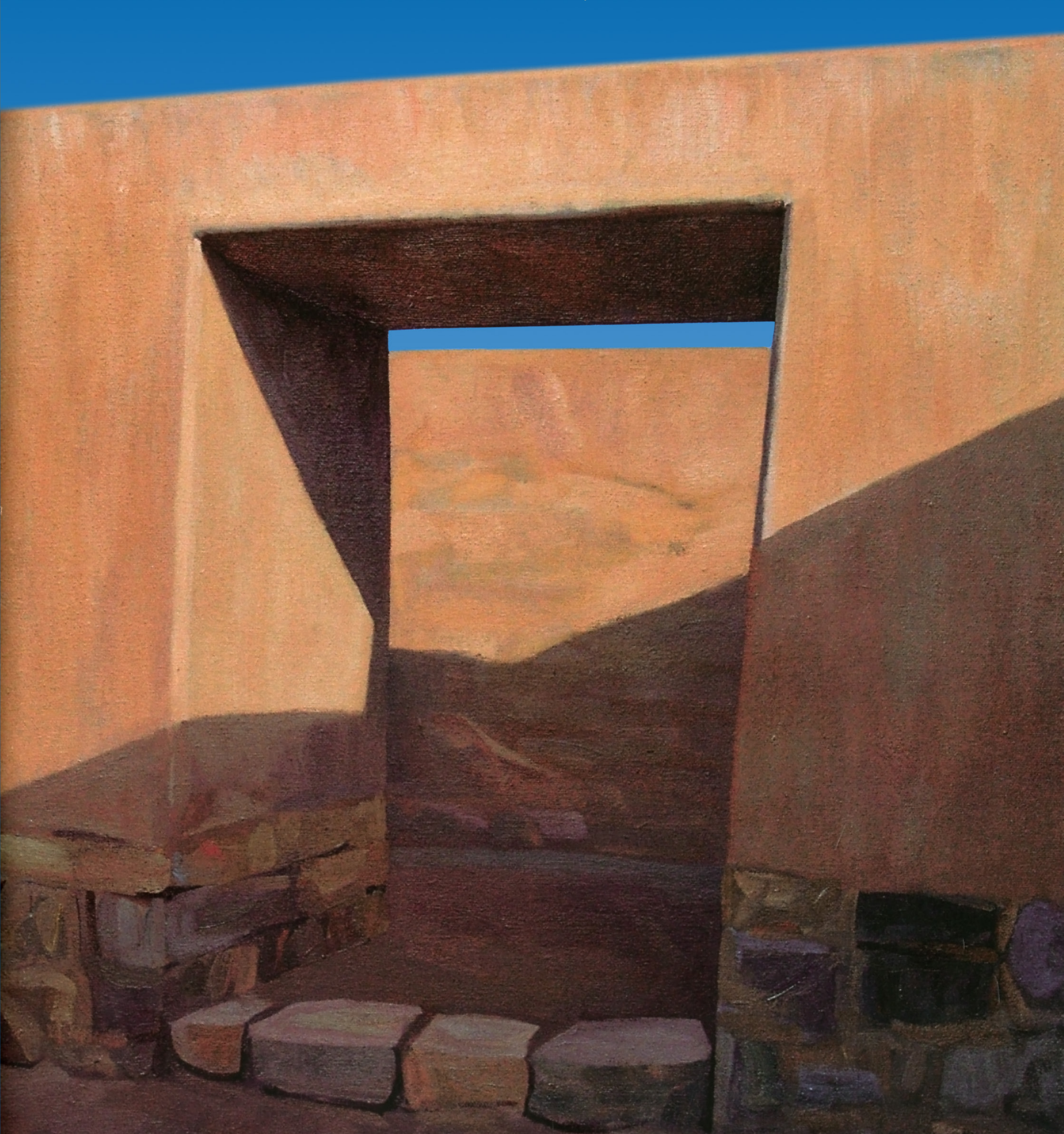
RAÚL GUTIÉRREZ

EL ARTE DE LA CONVERSIÓN

Un estudio sobre la *República* de Platón



EL ARTE DE LA CONVERSIÓN
Un estudio sobre la *República* de Platón

Raúl Gutiérrez

EL ARTE DE LA CONVERSIÓN

Un estudio sobre la *República* de Platón



BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

184 Gutiérrez, Raúl, 1955-
G96 El arte de la conversión: un estudio sobre la República de Platón / Raúl Gutiérrez.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
365 p.; 21 cm.

Incluye índices.
Bibliografía: p. 325-345.

D.L. 2017-15404
ISBN 978-612-317-307-4

Platón, 428 ó 7-347 a.C. La República - Crítica e interpretación 2. Estado - Filosofía 3. Ciencia política - Filosofía 4. Justicia (Filosofía) I. Pontificia Universidad Católica del Perú II. Título

BNP: 2017-2869

El arte de la conversión. Un estudio sobre la República *de Platón*

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Ricardo Wiesse Rebagliati, detalle de la pintura *Pachacámac*, 2003, óleo/tela de 1.40 x 0.60 m

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2017-15404
ISBN: 978-612-317-307-4
Registro del Proyecto Editorial: 31501361701192

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A mi hijo Gabriel,
con él nació y creció esta idea

Índice

Prólogo

Todo comenzó por el final de este libro, es decir, por la propuesta de leer el *Parménides* a partir de la estructura de los símiles de la línea y de la caverna (capítulo 10). Las objeciones no se hicieron esperar. La primera alegaba que, al igual que las reglas lógicas en Aristóteles, los símiles solo tenían una función programática y no tenía sentido pensar que Platón había escrito sus diálogos tomando en cuenta su estructura. La segunda argüía que el uso alegórico del espacio era de origen neoplatónico y que mi lectura era excesivamente sistemática. En ese entonces ya tenía argumentos para elaborar una respuesta a esas réplicas. Por un lado, la concepción platónica del discurso como un ser vivo felizmente ordenado (*Fedro* 264c) que remite a la imagen del alma racional como la «acrópolis del alma» (*República* 560b6-7). Por otro lado, la comparación, en la alegoría de la caverna, del ascenso del filósofo con el realizado desde el Hades hasta el ámbito de los dioses (521c3, 534c7). Sin embargo, no me imaginé que a lo largo de las dos décadas siguientes descubriría que la *República* en sí misma también recurre a la comprensión alegórica del espacio y ha sido compuesta a partir de la estructura de los símiles. Incluso cada vez me convenzo más de que el desarrollo de la obra platónica en su conjunto —desde los diálogos

aporéticos del primer período, los diálogos constructivos del período medio, hasta los más técnicos del último período— corresponde a la visión plasmada en esos símiles, una mirada eminentemente pedagógica. Si en el principio ya se hallaba esa perspectiva o si es, más bien, el resultado de una reflexión sobre el camino seguido hasta entonces, son hipótesis que exceden mi propuesta. No obstante, considero que este libro contribuye a una toma de decisión en este sentido.

Son muchas las personas e instituciones a las que quiero agradecer. Entre estas últimas, a la Pontifica Universidad Católica del Perú, que, al otorgarme primero la condición de docente investigador y, luego, un año sabático, hizo posible —con la discusión de la idea en sus aulas y en los diversos foros internacionales a los que me facilitó el acceso— el desarrollo y la culminación de esta investigación. Este libro no es, empero, una mera recopilación de los artículos que he publicado a lo largo de dos décadas; en todos los casos, estos han sido sometidos a una completa revisión que ha conducido a nuevos resultados, aunque la idea central se haya mantenido y, por lo general, también los títulos originales[1]. A Thomas A. Szlezák va mi más profundo agradecimiento por el interés con que acogió la propuesta desde un inicio. Agradezco, asimismo, a los estudiantes que atendieron mis seminarios sobre la *República* y el *Parménides*, especialmente a Gabriel García, Alexandra Alván, Rodrigo Ferradas, Rafael Moreno y Carlos Schoof, quien listó los pasajes de las obras de Platón para el *index locorum*. Alexandra y mi amiga Fortunata Barrios revisaron cuidadosamente el estilo del manuscrito. Luego, Militza Angulo Flores, del Fondo Editorial PUCP, hizo la corrección final. Mi especial agradecimiento a ellas. Por último, pero ante todo, a Lyda y Gabriel, que me han acompañado todos estos años.

[1] Todos estos artículos son citados en la bibliografía.

…todo discurso debe estar compuesto como un ser vivo, con un cuerpo propio, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremidades, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo.

Platón, *Fedro 264c2-5*

…que la filosofía es la «música» más excelsa.

Platón, *Fedón 61a3-4*

La música es un ejercicio de metafísica inconsciente, en la cual el espíritu no sabe que hace filosofía.

Schopenhauer

El largo recorrido de la materia a través de la función hasta el trabajo creativo tiene un único objetivo: poner orden en la desesperada confusión de nuestro tiempo. Necesitamos tener un orden, asignando el lugar correcto a cada cosa y dando a cada cosa lo que le es debido de conformidad con su naturaleza...

Ludwig Mies van der Rohe

Introducción

> A no ser, dije, que los filósofos reinen en las ciudades o quienes ahora se llaman reyes y soberanos filosofen de manera genuina y suficiente, y [que] ambas cosas, el poder político y la filosofía, vengan a coincidir, y [que] a las muchas naturalezas de los que actualmente andan por separado en una u otra de estas direcciones se les cierre el paso por obligación, no habrá, querido Glaucón, tregua de los males para las ciudades y creo que tampoco para el género humano (*República* 473c11-d6)[1].

La coincidencia del poder político y la filosofía, cuyo carácter sumamente paradójico (ὡς πολὺ παρὰ δόξαν, 473e2) es reconocido por Sócrates, constituye la propuesta central de la *República* de Platón. Dicha concurrencia presupone la existencia de personas naturalmente dotadas para la filosofía, pero, además, un proyecto de formación para que esas naturalezas desarrollen su potencial. Ahora bien, estas dos cuestiones

[1] Cito según la edición de Sling, *Platonis Rempublicam* (Platón, 2003). Además, utilizo las siguientes traducciones: *La República* (1981), *Diálogos* IV. *República* (1998), *La República* (2009b). Por lo general, introduzco ligeros cambios.

están asociadas, de forma directa, a la pregunta por la justicia y la injusticia y a su vínculo con la felicidad o la infelicidad (cf. 427d3-7, 472b3-d3, 544a2-8, 548d1-4, 376c8-d2), ya que, a fin de cuentas, el verdadero filósofo es identificado con el hombre justo. Por tanto, la naturaleza del filósofo, su educación y la pregunta por la justicia son temas que atraviesan toda la *República*.

Precisamente, la relación entre la condición de esta naturaleza y la *paideía* —la educación y la cultura—[2] es el tema de una de las imágenes más impactantes y conocidas de la historia de la filosofía, que, sin duda, expresa la concepción fundamental de la filosofía platónica[3]. Obviamente me refiero a la alegoría de la caverna que, en verdad, junto con el sol y la línea forman un solo símil o una secuencia de símiles, aunque en cada uno de ellos se pone énfasis en diversos aspectos de un solo proceso formativo que es comparado con el ascenso de algunos desde el Hades hasta el ámbito divino[4]. La unidad de estas tres imágenes es subrayada por la expresa invitación a «aplicar» toda la alegoría de la caverna «a lo dicho anteriormente» (προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, 517b1)[5], pero también en dos pasajes más extensos: inmediatamente

[2] Cf. 514a1-2: «Después de eso, dije, compara nuestra naturaleza, en cuanto a la educación o la falta de ella, con la siguiente condición».

[3] Sobre los antecedentes y la influencia de la alegoría cf. Gaiser (1985).

[4] Cf. 521c2-3: ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται, δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν. Sobre la unidad de los símiles véanse Karasmanis (1988) y Szlezák (1997).

[5] Quienes ponen en duda la correspondencia o paralelismo entre la línea y la caverna se resisten a entender προσαπτέον como «aplicar» y lo entienden, más bien, como «adjuntar, vincular, conectar» (cf. Ferguson, 1921, especialmente pp. 139-140; Robinson, 1953, p. 185; Ross, 1986, p. 91), sentidos que, sin embargo, no tienen por qué excluir el paralelismo (cf. Karasmanis, 1988, p. 150).

después de la alegoría, en 517a8-518b5 y 532a1-535a1. En el primer pasaje —que incluye la primera cita— se equipara el ámbito visible del símil del sol y de la línea con la prisión. De este modo, se relaciona claramente el interior de la caverna con la parte inferior de la línea (517b2, 508c2, 509d2). El fuego representa al sol (517b1-4), que, a su vez, es imagen de la Idea del Bien. Al final, se compara el ascenso hacia la luz, es decir, al exterior de la caverna con la ascensión del alma hacia el ámbito inteligible en la línea (cf. ἀνάβασις y ἄνοδον, 517b4-5; ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, 511a6). En el segundo pasaje, cuando se menciona la «música» (μουσική) —que comprende la literatura, la música propiamente dicha y en general las artes asociadas a las Musas— y la gimnástica, antes de las disciplinas matemáticas y la dialéctica, no solo se vincula la caverna con la línea, sino que se dirige nuestra mirada al conjunto de la *República*. Veámoslo más de cerca.

En primer lugar, se habla allí de la liberación de las cadenas y del giro desde las sombras hacia las imágenes —las estatuas en la caverna— y la luz, aspecto introducido por el símil del sol. Unas líneas después se nombran las disciplinas matemáticas —calificadas como *epistḗmai*, pero ahora con mayor precisión solo como *téchnai* (532c5, 533d4)— que dirigen la mirada hacia las «representaciones divinas y las sombras de los seres en el agua» (τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων, 532c2; cf. 516a6-7) fuera de la caverna. Entre tanto, la dialéctica, que aprehende las Ideas y el Bien mediante el intelecto (532a7-b1), es comparada poco antes con la visión de los seres vivos en sí mismos, las estrellas en sí mismas y el sol en sí mismo (532a4-5; cf. 516a8-b2). Esta distinción de carácter indudablemente ontológico corresponde, en el símil de la línea, a la diferenciación, a menudo pasada

por alto, de dos especies de lo inteligible[6]. Y una página más adelante se ordena todo este ascenso cuando se recurre a las denominaciones de las afecciones del alma (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) mencionadas en el pasaje que cierra la exposición de la línea: ciencia o intelección/*epistḗmē*, entendimiento o pensamiento discursivo/*diánoia*, creencia/*pístis* e imaginación o conjetura/*eikasía*. Las dos últimas denominaciones son consideradas como modos de la opinión/*dóxa* y las dos primeras, de la intelección/*nóēsis*[7]. Además, todas ellas son referidas al ámbito que les corresponde: las dos últimas, a lo que se somete a la generación y las dos primeras, a la esencia (533e3-534a1). De esta manera, queda establecido el vínculo entre la caverna y la línea[8]. No hay que olvidar, no obstante, que los símiles no constituyen más que un esbozo (ὑπογραφήν) que, como tales,

[6] Cf. 510b2-6 y 511a4 y b2. En el primer pasaje, aun cuando se contrastan dos métodos, esa contraposición sigue a la indicación de dividir la sección de lo inteligible (τὴν τοῦ νοητοῦ τομήν), subdivisiones que se expresan por la contraposición τὸ μὲν αὐτοῦ/τὸ δ᾽αὖ ἕτερον (por un lado, en una de las partes de ella y, por el otro, la otra de las partes). Y en el segundo pasaje se habla expresamente de una especie inteligible (τοῦτο νοητὸν μὲν τὸ εἶδος, 511a4) que se contrasta con «la otra división de lo inteligible» (τὸ ἕτερον τμῆμα τοῦ νοητοῦ, 511b2). Así pues, la diferencia ontológica —no solo epistemológica o metodológica— entre las dos secciones de lo inteligible queda claramente señalada: «Aunque la segunda distinción es hecha con referencia al conocimiento, lo que se distingue son dos clases de ser, no dos tipos de ciencia» (Chen, 1992, p. 101, la traducción es mía). Desde Jackson (1882, p. 141, n. 1) se ha vuelto común negarles un modo de ser particular a los entes matemáticos. La función mediadora (μεταξύ: entre los entes visibles y las Ideas) de los entes matemáticos es subrayada por Aristóteles (*Metafísica* I 6, 987b14-18).

[7] Platón no pone especial cuidado en la terminología. En 511d8 usa *nóēsis* y en 533e4 *epistḗmē* para referirse a la sección superior del segmento de la línea que representa lo inteligible. En adelante, usaré, por lo general, solo la transliteración manteniendo esta ambigüedad.

[8] Cf. Szlezák (1997, pp. 211-213) y Karasmanis (1988, pp. 162-164). Según Ferguson, la línea y la caverna «no tienen conexión en absoluto» (1921, p. 138).

dejan muchas cosas por decir[9] y, por ello, crean muchos problemas exegéticos que ni siquiera el comentario que sigue a continuación permite resolver[10]. Creo, sin embargo, que, si aplicamos a o vinculamos los símiles con el diálogo en conjunto, podemos aclarar algunos de esos problemas tanto como el sentido de algunas secciones de la obra. Así pues, la referencia de la aplicación o vinculación de toda la alegoría de la caverna «a lo dicho anteriormente» (τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, 517b1) es suficientemente indeterminada para que sea posible entenderla como una referencia a todo lo que precede, es decir, a todos los libros anteriores[11], no solamente al símil del sol y de la línea. De ser así, podemos pensar que tal como el Bien/sol ilumina el camino expuesto en la línea y la caverna, los tres símiles dan sentido al diálogo en su conjunto.

En segundo lugar, si se tiene en cuenta que la caverna es una imagen sobre la condición de nuestra naturaleza según que disponga o no de *paideía* (ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας, 514a1-2), debe considerarse que el tema, aun cuando está presente a lo largo del diálogo, a) se aborda explícitamente por primera vez en *República* II, b) se vuelve a formular de forma expresa en *República* VI a manera de introducción a los símiles y c) reaparece en *República* VII con una referencia manifiesta a su tratamiento en *República* II, hecho que subraya su continuidad. Veamos cada uno de estos casos.

---

[9] Explícitamente lo dice Sócrates en 509c7: συχνά γε ἀπολείπω. Lo que dice sobre las virtudes, vale también para la Idea del Bien y, por ello, para el símil del sol y, en última instancia, para los símiles en conjunto: son solo un mero esbozo que, como tales, carecen de exactitud. Sobre el sentido de esta limitación cf. Szlezák (1985, pp. 271-326 y 1997).

[10] Sobre los problemas exegéticos de los símiles cf. Karasmanis (1998), Smith (1996) y Szlezák (1997).

[11] En efecto, así lo entiende, por ejemplo, Robinson (1953, p. 186).

a) Los dos conceptos fundamentales de la imagen de la caverna, *phýsis* y *paideía*, aparecen, en el primer pasaje, estrechamente asociados a la noción de justicia. Pues, sobre la función de los guardianes (τὸ τῶν φυλάκων ἔργον) de la ciudad justa se señala que, cuanto más importante sea esta, «tanto más liberación de las demás funciones han de requerir, así como el mayor arte y celo» (τέχνης καὶ ἐπιμελείας). Por tanto, será necesaria una naturaleza adecuada para esa actividad. Así pues, habrá que seleccionar a las personas dotadas de las disposiciones y cualidades naturales adecuadas para la guardianía de la ciudad (374e1-9). Una vez establecido esto, se plantea la cuestión acerca del modo en que habrá que criarlos y educarlos, cuestión que, por lo demás, ha de contribuir a aclarar cómo surgen, en la polis, la justicia y la injusticia (376c8-12). En suma, la pregunta es: «¿Cuál es, pues, la educación?» (Τίς οὖν ἡ παιδεία, 376e1). Apoyándose en la tradición, pero transformándola, Sócrates propone a la «música» y la gimnástica, la primera para la formación del alma y la segunda para el cuerpo, en ese orden (376e5-6), aunque a fin de cuentas han de ser combinadas de tal manera que se genere una armonía entre el aspecto fogoso y filosófico (τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον) en el alma (411e4-412a7). Así, en *República* II y III se examinan los modelos o pautas de la crianza y la educación (οἱ τύποι τῆς παιδείας καὶ τροφῆς, 412b3) durante esta fase inicial.

b) La pregunta por la manera en que se formarán los guardianes de la organización política, mediante qué enseñanzas y ocupaciones (ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων), así como por la edad en que se

dedicarán a cada una de ellas, es planteada en *República* VI 502c10-d2. De esta manera, nuevamente se menciona la relación entre naturaleza (φύσιν, 503b7) y *paidéia* (503d7) en términos de las cualidades, los caracteres y la capacidad que han de tener los futuros guardianes. Primero, han de ser ejercitados en muchos estudios o enseñanzas (ἐν μαθήμασι πολλοῖς) para introducirlos, luego, en las grandes enseñanzas (τὰ μέγιστα μαθήματα) que finalmente les permitirán acceder a la más grande y sublime enseñanza u objeto de conocimiento (μέγιστον μάθημα, 505a2). En un inicio, entonces, han de ser sometidos a pruebas del carácter —fatigas, temores y placeres (503d12)— y otros estudios, probablemente de índole físico. A continuación, han de examinar la naturaleza y la estructura del alma, y, por consiguiente, dedicarse al estudio y el cultivo de las virtudes[12]. Por último, sin dejar de lado los estudios y la gimnasia, han de seguir el camino más largo (τήν μακροτέραν περιτέον) de la dialéctica hasta llegar al conocimiento de la Idea del Bien (504c9-505b3). De este modo, se abre el camino para la exposición de los símiles.

c) Al final, cuando se retoma la cuestión acerca de cómo surgirán los guardianes filósofos, en *República* VII, se entiende todo este proceso formativo como la conversión del alma (ψυχῆς περιαγωγή) desde un día nocturno hacia el verdadero día y como un ascenso hacia lo que es y, por consiguiente, como verdadera filosofía (521c).

[12] Este conocimiento de la estructura del alma constituye una de las formas de conocimiento de sí mismo tomadas en consideración en la *República*. Allí se desarrolla un aspecto de este tema al cual solo se alude en la alegoría de la caverna, pero que corre paralelo al ascenso hacia el conocimiento de la Idea del Bien (cf. Gutiérrez, 2008 y 2011a).

No se trata, empero, de la mera transmisión de conocimiento a quien no dispone de él ni tampoco de un aprendizaje meramente intelectual del individuo, sino de una reorientación con el alma entera (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, 518c8). Si bien todos poseen la capacidad (δύναμιν) de aprender y el «órgano» necesario para ello, según su orientación, pueden ser útiles y ventajosos, o inútiles y nocivos (518c4-519a1). En contra de su verdadera naturaleza, el alma racional —*logistikón*— puede verse «obligada a servir a la maldad» (519a4), pues, como «pesas de plomo» (519b1), los apetitos y placeres corpóreos la hacen volverse hacia abajo (κάτω). La función de la *paideía* consiste, entonces, en procurar reorientar la mirada del alma racional involucrando, en la medida de lo posible, a las almas irascible y apetitiva. Pues, el alma es concebida como una corriente (ῥεῦμα, 485d7) que va hacia donde la arrastran sus deseos y apetitos. Cabe pensar, por ende, que los diversos niveles en el ascenso hacia la contemplación de lo que es y la Idea del Bien se constituyen según la interacción entre estos diversos aspectos del alma que, consecuentemente, determinan el acceso del individuo a uno u otro nivel ontológico. Ello implica una transformación progresiva e integral, moral e intelectual, de la persona que, aunque cuenta con el poder y el órgano del aprendizaje, no está inmediatamente preparada. Según la alegoría de la caverna, el prisionero es, ante todo, «obligado (ἀναγκάζοιτο) a ponerse en pie, girar el cuello, caminar y levantar la mirada hacia la luz» (515c6-8; cf. d9); «alguien lo arrastra a la fuerza» (εἰ ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ) hacia ella (e5-6). Ese «alguien» (τις) es quien, en un segundo momento, le hace caer en la cuenta de que

lo que ha visto hasta entonces eran meras bagatelas. En cambio ahora, al encontrarse más cerca de lo que es (νῦν δὲ μᾶλλον ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος) y estar vuelto hacia cosas que son en mayor grado (πρὸς μᾶλλον ὄντα), dispone de una mirada más recta (ὀρθότερον βλέποι) y, además, le pregunta a ese alguien qué es cada una de las cosas —las estatuas— que pasan delante de él (515d2-7). Aquí tenemos una clara referencia a Sócrates, el guía y maestro en el diálogo[13]. A diferencia de los sofistas que pretenden introducir la ciencia en el alma como quien introduce la vista en ojos ciegos[14], Sócrates procede conforme al «arte de la conversión» (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) del alma entera hacia la contemplación de lo que es y la Idea del Bien de la manera «más fácil y eficaz» (ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα) (518d3-4).

[13] Sumamente significativo es, en este sentido, el intercambio entre Sócrates y Glaucón en 474a-c, un pasaje que se ubica en el centro mismo del diálogo, pues acaba de proponer la coincidencia de la filosofía y el poder filosófico y, para defender su propuesta, pasa a examinar quiénes son los filósofos. Allí se refiere Sócrates a la gran alianza (μεγαλὴν συμμαχίαν) que, como el alma irascible con la racional, le ofrece Glaucón en la refutación de la multitud de hombres que han de oponerse a su propuesta. Así pues, con ese propósito intenta mostrar «que a unos les corresponde por naturaleza dedicarse a la filosofía y ser guías de la ciudad, y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige» (ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαι τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ᾿ ἐν πόλει, τοῖς δ᾿ ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ). Glaucón responde: «Hora es de determinarlo». Y Sócrates: «¡Vamos pues! Sígueme por este camino (ἀκολούθησόν μοι τῇδε), a ver si de alguna manera podemos explicar (ἐξηγησώμωθα) la cuestión suficientemente». Y Glaucón: «Guíame, dijo (Ἄγε, ἔφη)». Tenemos, así, no solamente el expreso reconocimiento de Sócrates como guía, sino, además, la referencia de Sócrates a sí mismo como filósofo. Más adelante veremos que efectivamente cumple con esta función.

[14] Refiriéndose a los sofistas dice Sócrates que «la educación no es como algunos dicen y proclaman que es; afirman, creo, que cuando no hay ciencia en el alma, ellos la introducen, como quienes introducen vista en ojos ciegos» (518b8-c2).

Ello significa que Sócrates, como el dialéctico del *Fedro*, elabora sus discursos con palabras adecuadas a la naturaleza de cada uno de sus interlocutores, de manera que según la *phýsis* y la *paideía* —las dotes naturales, la condición moral y el nivel intelectual de cada uno de ellos— ofrece al alma compleja discursos complejos y al alma simple discursos simples (*Fedro* 277c)[15]. El cambio de interlocutores en el tránsito de *República* I a II, el uso del lenguaje de la *téchnē* en *República* I y X, el recurso a la analogía entre polis y *psychḗ*, así como los «pasajes de omisión» (cf. Szlezák, 1985, pp. 85-105) muestran claramente que el Sócrates de la *República* procede como el dialéctico descrito en el pasaje final del *Fedro* y, en ese sentido, la obra maestra de Platón constituye una puesta en práctica de ese arte de la conversión.

En *República* VII se mencionan las funciones de la «música» y de la gimnástica, y se establecen sus límites. Así, se dice que la primera educa a los guardianes cultivando sus hábitos y que, mediante la armonía, les proporciona una disposición armónica (εὐαρμοστίαν); mediante el ritmo, un buen sentido del ritmo (εὐρυθμίαν); y con las narraciones (λόγοις), sean míticas o verídicas, otras características semejantes; pero, en ningún caso, ciencia o conocimiento (ἐπιστήμην). La gimnástica, por su parte, se ocupa de lo que está sometido a la generación y la corrupción. De esta manera, ni una ni otra podrían arrastrar al alma desde lo que nace hacia lo que es (ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν). Son, pues, incapaces de conducir directamente hacia la ciencia y

[15] Expresamente se refiere Sócrates, en *Fedro* 276e2-3, a la *República* como «contar mitos sobre la justicia» (δικαιοσύνης πέρι μυθολογοῦντα).

la verdad, función que, en primer lugar, y siguiendo el orden ascendente de la línea, corresponde a las disciplinas matemáticas —logística y aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía— y, finalmente, a la dialéctica. Aquellas se relacionan con la última como el preludio con la melodía (531d6-7) y, como tales, constituyen una propedéutica para la filosofía. Ahora bien, si tomamos en cuenta que la poesía mimética —incluso si es considerada beneficiosa para los sistemas políticos y para la vida humana (607d9-10)— y, con ella, los mitos, es ubicada al nivel de la *eikasía*[16], la gimnástica, en la medida en que se ocupa del cuerpo, correspondería a la *pístis*, las matemáticas puras o teoréticas a la *diánoia* y, por último, la dialéctica a la *nóēsis* o *epistḗmē*. Vistas las cosas de esta manera, Platón estaría sugiriendo que la línea y la caverna —como desarrollos del símil del sol que representa al Bien, es decir, al concepto clave que las ilumina y en torno al cual se configuran y adquieren sentido— determinan la estructura de la *República*. Esta es la tesis que defenderé en este libro[17].

Ahora bien, hasta aquí solo encontramos sugerida la continuidad entre *República* II-III y VII. Para integrar a ello *República* I y X hay que considerar la complementariedad del pasaje final con el inicial del diálogo. Pues, después de que Sócrates dice que, aun despreocupándose de las demás enseñanzas, hay que investigar y aprender si uno es capaz de encontrar y aprender quién (τίς) puede hacer de uno mismo

[16] En ese sentido, entendemos la triple distancia de la poesía mimética respecto de la verdad (cf. 377d4-e3, 598b1-5,600e4-5, 598b-c).

[17] Cf. Dorter (2004) y Smith (1999). En su momento discutiremos las lecturas de estos autores.

un hombre capaz y entendido que distinga una vida valiosa de una perversa y que escoja siempre y en cualquier parte la mejor de las posibles (cf. 618c1-e3)[18], se presenta a sí mismo —por encima del poder salvífico que, de cierta manera, le atribuye al mito de Er[19]— como maestro en el ascenso hacia la excelencia y como guía hacia la felicidad:

> Pero si me creen a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de soportar toda clase de males y toda clase de bienes, siempre tomaremos el camino de arriba (τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα) y practicaremos de todas las formas la justicia en compañía de la sensatez, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando hayamos recogido los premios de la justicia [...]. Y tanto aquí como en la travesía de mil años que hemos descrito, actuaremos bien y seremos felices (εὖ πράττωμεν) (621c3-d3).

La referencia a su argumento sobre la inmortalidad del alma (608c-611a) y a su naturaleza más verdadera (611a-612a) ratifica el carácter autorreferencial de esta afirmación. Así habla el maestro de la ciencia del bien y el mal, el guía hacia el conocimiento de la verdad y el bien. Y por eso Sócrates, como el filósofo que desciende a la caverna después de haber contemplado el espectáculo de la verdad, desciende al Pireo y, a su retorno a Atenas en compañía de Glaucón, es retenido por

---

18 Más adelante, en el capítulo 9, comentaremos estos pasajes en su contexto.

19 Cf. 621b8-c2: «Y así, Glaucón, se salvó este mito y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros (καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν), si le damos crédito (ἄν πειθώμεθα), y atravesaremos felizmente el río del Olvido manteniendo impoluta (οὐ μιανθησόμεθα) nuestra alma». El contraste que expresa a continuación Sócrates con el crédito que le podamos dar a él (ἀλλ᾽ ἄν ἐμοὶ πειθώμεθα, 621c3) pone de manifiesto que la salvación que podemos alcanzar mediante la confianza en el mito es relativa, aun cuando, como veremos, le otorga un poder trans-formador.

Polemarco, Adimanto y otros (327a-c). Puestas en juego aquí la fuerza y la persuasión, los dos primeros, con la ayuda de Glaucón, terminan persuadiendo a Sócrates de no marcharse (327c-328b)[20]. Pero, una vez que ha expuesto su posición, tampoco dejan marcharse a Trasímaco, sino que lo obligan a quedarse y dar razón de lo que había dicho (344d), pues, como veremos, su posición representa, en verdad, la «sabiduría» imperante en la caverna (ἐκεῖ σοφία, 516c5), un saber contrario al socrático-platónico. El mismo Sócrates le reclama que pretenda marcharse antes de haberlos instruido suficientemente o sin saber él mismo «si las cosas son así o de otra manera». La intervención de Sócrates pone las cartas sobre la mesa: «¿O piensas que es poca cosa intentar definir el modo de vida (βίου διαγωγήν) ateniéndonos al cual cada uno de nosotros pueda vivir una vida más provechosa?» (344d1-e3). Uno sostiene que la vida del justo es la mejor; el otro, que la del injusto. Así pues, Sócrates le pregunta a Glaucón cuál es la que escoge y cuál de las dos posiciones le parece más cierta (347e). Lo que está en juego es, entonces, aquello que, según el profeta en el mito de Er, constituye el mayor peligro para el hombre: la elección del modo de vida. Sin embargo, Trasímaco parece no estar en condiciones de dar razón de su propia posición[21] y es más bien Sócrates quien, a pedido de Glaucón y Adimanto, asume la defensa de la justicia.

Precisamente sus posteriores intervenciones podrían entenderse como una explicación del interés de Polemarco en no dejar marcharse a Sócrates. Pues, según afirma Adimanto,

[20] Cf. 449b, 472a, 509c, 533a. Sobre el motivo del «no dejar marcharse» al filósofo como factor determinante de la estructura de la *República*, cf. Szlezák (1985, pp. 271-326) y Platón (2000, pp. 918-920).

[21] Significativamente, la única intervención de Trasímaco después de *República* I se da al inicio de *República* V, allí donde precisamente se le exige a Sócrates fundamentar lo que ha estado diciendo (cf. 449c7-450a6).

Sócrates se ha pasado toda la vida examinando solo la justicia y la injusticia (367d7-e1), no tanto cuál es superior, sino cuál es buena y cuál mala a partir de los efectos que produce cada una de ellas por sí misma en quien la posee (367b3-6). Asimismo, piensa Glaucón, es Sócrates, más que nadie, quien puede enseñárselo (358d3-4). Ahora bien, a diferencia del resto de los presentes, Glaucón y Adimanto tienen cierta familiaridad con las enseñanzas de Sócrates (487b1-3, 504e6-505a4, 507a7-9, 596a5-9; cf. 475e6-7), aun cuando ello no signifique que las hayan comprendido a plenitud. En cambio, Céfalo, Polemarco y Trasímaco —los primeros interlocutores de Sócrates— son, más bien, representantes de las concepciones convencionales o vigentes de la justicia en la Atenas de entonces. En ese sentido, constituyen el estado de nuestra naturaleza correspondiente a la *apaideusía*, es decir, a la falta de educación y cultura tal como las concibe Platón. Es la condición de aquellos ciudadanos formados según los valores de la ciudad que encuentra el filósofo al volver a la caverna (516c8-d-7, 516e7-517a6, 517d4-e1, 520c6-d2). Como veremos, esas tres figuras representan a los prisioneros de la caverna[22], de suerte que *República* I correspondería a la *eikasía*. De esta manera, adquiere sentido la idea de que el hombre común no percibe más que sombras y, si precisamos el contenido específico del nivel correspondiente en la línea, veremos que el mismo tiene un sentido más que meramente ilustrativo (capítulo 1)[23].

---

[22] Cf. Gutiérrez (2003a), Smith (1999), Karasmanis (1988, pp. 159-162, páginas en las que argumenta a favor de la ubicación del «*ordinary man*» [‘hombre común’] en el nivel de la *eikasía*).

[23] Desde Jackson (1882, p. 135) y Ferguson (1921, pp. 131 y 146) son varios los autores que le atribuyen al segmento inferior de la línea —no solo el de la *eikasía* sino también el de la *pístis*— un carácter meramente ilustrativo. Consecuentemente, en contra de la interpretación tradicional, niegan que haya cuatro niveles ontoepistemológicos en la línea (1882, p. 141; 1921, p. 143).

La posibilidad de la continuación del diálogo está representada tanto por la conversión de Polemarco como por la presencia de Glaucón y Adimanto que, al inicio de *República* II, plantean la cuestión de la justicia psíquica. La famosa analogía entre polis y *psyché̄* dirige primero la mirada a la justicia política y, de ese modo, al ámbito de lo visible, específicamente al de la *pístis*. El tránsito de lo visible a lo inteligible, de la *pístis* a la *diánoia*, se da en *República* IV (434d1-4, 434e3-435a4) (capítulo 2). En correspondencia con la igualdad de los segmentos intermedios de la línea[24], la relación entre ambos ámbitos y su función mediadora es señalada por el examen de las cuatro virtudes políticas (427e-433e) y las cuatro virtudes éticas (441c-444a), que, formalmente, son un reflejo de la consideración de los dos niveles o aspectos de las disciplinas matemáticas en *República* VII[25]. Pues, así como cada una de estas tiene un aspecto vinculado a lo visible y otro a lo inteligible, uno eminentemente práctico y otro teorético (525b-c)[26], así también las virtudes están referidas a la polis o al alma.

[24] Aun cuando implica una contradicción con la división de la línea según la claridad o falta de claridad, que Sócrates explícitamente señala como criterio (509d9), la igualdad no solo resulta de la división de la sección de lo visible y lo inteligible, según la proporción en que se ha dividido originalmente la línea (509d6-510a3), y de la comparación de este pasaje con 534a3-5, pues en el primer pasaje tenemos que *nóēsis/diánoia = pístis/eikasía* y, en el segundo, *epistḗmē* o *nóēsis/pístis = diánoia/eikasía*: Sócrates intercambia, sin más, *diánoia* y *pístis*. Por el contrario, Ross niega que esta igualdad sea intencional y que Platón haya sido consciente de ella (1986, p. 64). Por el contrario, sostengo que incluso la contradicción mencionada es intencional (capítulo 5). Al respecto, véase el iluminador artículo de Foley (2008).

[25] Sobre los dos aspectos de las cinco disciplinas matemáticas como explicación de la igualdad de los segmentos intermedios de la línea y como ilustración de las nociones de *pístis* y *diánoia* cf. Karasmanis (1998).

[26] Sobre el aspecto que orienta hacia lo inteligible, véase: 521d4-5, 523a1-3, 525c, 526a8-b3, 527b4-11, 529c6-e2, 530b6-c2. Sobre el aspecto aplicado a lo sensible, véase: 521d11, 522d2-5, 526d, 527c5-8, 527d2-4.

Es más, explícitamente, la justicia política es referida a la praxis exterior y la justicia personal a la praxis interior, e incluso se califica a la primera como justa y buena cuando conserva la condición del alma justa y colabora en su compleción (443d-e9), esto es, en su realización en la praxis exterior. No llama la atención, por ende, que la justicia política sea considerada como una imagen de la justicia personal (443b7-c2). Consecuentemente, la relación entre los «objetos» de la *pístis* y la *diánoia* también podría ser entendida como una relación entre imagen y original, algo imposible según algunos intérpretes[27].

La comparativamente breve sección de la *diánoia* se limita a analizar la estructura del alma y las virtudes. El método utilizado es el hipotético-deductivo, propio de la *diánoia*, y la hipótesis que sirve de punto de partida es una primera versión del principio de no-contradicción (436b9-c1, 436e8-437a1). Con el planteamiento de la cuestión del fundamento (449c7-8) al inicio de *República* V ingresamos al ámbito de la dialéctica, que es puesta en práctica a lo largo de la *trikymía*, la imagen de las tres olas correspondientes al examen de la comunidad de funciones de mujeres y hombres, la comunidad de mujeres e hijos y la factibilidad de la polis justa (capítulo 3). Esta última lleva a la consideración de la naturaleza de la filosofía y, de esa manera, a la de una tercera comunidad, la de las Ideas o Formas con los cuerpos, las acciones y entre sí (capítulo 4). El siguiente capítulo examina el recorrido hecho hasta aquí como un proceso de resolución de contradicciones sobre la base de la operación de «separación» dialéctica o *aphaíresis* que atraviesa los siete primeros libros.

[27] Véase la discusión sobre las dos lecturas del pasaje 510d7 en Lafrance (1994, pp. 331-332).

Así, se evidencia la concepción de la unidad y de la multiplicidad indeterminada como elementos constitutivos de los entes sensibles, el alma y las Ideas; las omisiones del diálogo; y un tratamiento exhaustivo de la Idea del Bien y de la causa del mal (capítulo 5). La interpretación de *República* 519b7-520c3 muestra cómo hay que entender la necesidad del retorno a la caverna (capítulo 6). Una vez iniciado el retorno y con la necesidad de examinar los argumentos o posiciones contrarias (δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους, 362e2-3), se abre la posibilidad del conocimiento de las imágenes y la consideración de las formas injustas o deficientes de almas y de regímenes políticos en *República* VIII-IX. A diferencia de la ciudad y el hombre justos, que se asemejan lo más posible a la Idea de justicia (472c), estas son imágenes eminentemente deficientes de dicha Idea y, como tales, intrínsecamente injustas. Habiendo visto la verdad de las cosas bellas, justas y buenas, cuando desciende nuevamente a la caverna, el filósofo está en condiciones de juzgar mejor sus imágenes (520c). De este modo, nos encontramos de nuevo en el nivel de la *pístis* (capítulo 7). Con la segunda crítica de la poesía mimética y su triple distancia respecto de la verdad volvemos a la *eikasía* (capítulo 8), que cierra con una exhortación a la filosofía en el mito de Er (capítulo 9). Finalmente, nuestra propuesta sobre la coincidencia de la estructura del *Parménides* con la estructura de los símiles de la línea y de la caverna nos permite encontrar en este diálogo elementos que desarrollan las cuestiones acerca de la naturaleza de la Idea del Bien y la causa del mal sobre las que Sócrates ha guardado reserva en la *República* (capítulo 10).

Capítulo 1
Disputas sobre las sombras de la *eikasía* y las estatuas de la *pístis*. *República* I y II

En la sección de la *República* en la que presenta su interpretación de los símiles de la línea y la caverna, Sócrates señala que, después de haber accedido a la visión de la Idea del Bien y, en consecuencia, haber concluido, entre otras cosas, que esta es la causa de todo lo recto y lo bello, el filósofo desciende de las contemplaciones divinas a los males humanos mostrándose inicialmente torpe y ridículo, debido a que aún ve mal y no se ha acostumbrado suficientemente a la oscuridad que lo rodea. Entonces, aun cuando no hubiera querido ocuparse de los asuntos humanos, sino que, más bien, hubiera preferido permanecer en el ámbito inteligible, se ve obligado (ἀναγκαζόμενος)[1] a contender, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre las sombras de lo justo o sobre las estatuas que proyectan estas sombras (περὶ τῶν δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί), y a disputar al respecto con aquellos que no han visto jamás la Justicia en sí (*República* 517c-e).

[1] Sobre la justicia de esta «obligación» o «necesidad», cf. Kraut (1999) y Gutiérrez (2009c).

Si bien Platón utiliza aquí el término *ágalma* en lugar de *andriás* que aparece en la alegoría de la caverna (ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα, 514c1), dado el contexto, es claro que no lo está usando para contrastar las estatuas de los dioses con las de los hombres, sino que *ágalma* es usado, más bien, como una denominación genérica (LSJ, 5,4) que, entre otras, incluye las estatuas de hombres. Si, además, tenemos en cuenta que el filósofo se ve obligado a discutir con aquellos que no conocen la Idea de justicia (517e1-2), podemos concluir que las disputas en cuestión se refieren a las concepciones comunes de la justicia y el hombre justo y a sus modelos o supuestos teóricos[2]. Precisamente sobre ellas, sostengo, se discute respectivamente en *República* I y II.

Ahora bien, si se toma en cuenta la coincidencia entre la caverna y la línea (517b1), *República* I correspondería a las sombras de la *eikasía* y *República* II a las estatuas de la *pístis*. De esta manera, la frase inicial de la obra —κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ: «descendí ayer al Pireo»— no sería meramente casual ni serviría únicamente como representación del descenso del filósofo Sócrates a la caverna, sino más bien indicaría que toda la obra habría sido concebida como un desarrollo de los símiles de la línea y la caverna[3]. Un apoyo textual encuentra esta lectura en el pasaje 361d4-6, en el que Sócrates, refiriéndose a los perfectos ejemplares de los hombres justo e injusto que

[2] Usualmente se asocian las estatuas con las leyes de la polis, *pro multis*; cf. la versión de James Adam (Platón, 1963, p. 96, n. 29).

[3] Cf. Dorter (2004 y 2006), Gutiérrez (2003a) y Smith (1999). El presupuesto hermenéutico de semejante lectura no podía ser otro que el expresado en *Fedro* 264c. Es muy significativo que, en *República* VII, Sócrates vuelva a presentar todo su programa educativo, es decir, todo lo desarrollado entre *República* II y VI. Consecuentemente, *República* I presentaría la condición de los receptores de los diversos modelos o moldes formativos.

ha presentado Glaucón, le dice: «¡Es maravilloso […] el modo vigoroso en que has pulido a estos dos hombres, como estatuas (ὥσπερ ἀνδριάντα), para juzgarlos». Pero, además, Glaucón se refiere más adelante a Sócrates como un *andriantopoiós*, un escultor, pues ha construido un modelo de gobernantes (540c), los verdaderos filósofos, cuyas concepciones de la naturaleza humana y divina contrastan con las de los poetas tradicionales y los sofistas en quienes, como veremos, Glaucón y Adimanto apoyan sus discursos o, siguiendo la sugerencia de Sócrates, la construcción de sus estatuas. Sin embargo, como trataré de mostrar, hay una diferencia notable entre las estatuas de Sócrates y aquellas de los hijos de Aristón. Por un lado, los poetas no hacen más que «imitar lo que le parece bello a la multitud y a los que nada saben» (οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν ειδόσιν, τοῦτο μιμήσεται, 602b2-4) y los sofistas «no enseñan otra cosa que las opiniones de la multitud» (μή ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα), «sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto», y las elevan al nivel de una *téchnē*, con lo que les otorgan incluso el nombre de «sabiduría» (σοφίαν, 493a-c). En cambio, los verdaderos filósofos, como el pintor platónico, han de instituir (τίθεσται) en este mundo o, si la polis justa ya existiera, preservar (σῴζειν) las normas (νόμιμα) relativas a las cosas bellas, justas y buenas dirigiendo la mirada al modelo inteligible (484c-d, 540a8 ss.; cf. 520c). Así pues, en este sentido, Sócrates distingue dos tipos de estatuas de la justicia, aquellas en las que cada parte ha sido pintada según lo que le corresponde (τὰ προσήκοντα), de modo que formen un conjunto hermoso, y aquellas que han sido pintadas sin tomar esto en cuenta (420d). De esta forma, tendremos estatuas elaboradas

sobre la base de la *dóxa* y otras según la *epistḗmē*[4]. Sin duda, ambas solo serían semejantes a la Idea correspondiente, pero las segundas lo serían en mayor grado[5]. En conformidad con ello, podremos también distinguir distintos tipos de sombras, distinciones que, como trataré de mostrar, se ven reflejadas en *República* I y II.

1.1. *Eikasía* y *pístis* en el símil de la línea

Teniendo en cuenta el paralelismo entre las fases de la línea y la caverna, tendríamos que equiparar, como sostengo, la condición de los prisioneros en la caverna a la de la *eikasía* en la línea. No quiere ello decir, sin embargo, que los objetos a los cuales se refieren sean los mismos. Pues aun cuando en ambos casos se trata de unas imágenes (εἰκόνες) y sus originales, hay diferencias por considerar. Las imágenes de la *eikasía* en la línea son «sombras» y «reflejos (φαντάσματα) en el agua y en cuantas cosas tienen una consistencia compacta, lisa y brillante, y en todo lo de ese género» (509e1-510a3). Sus originales, los objetos de la *pístis*, son «los animales (ζῷα) que nos rodean, todas las plantas y el género entero de lo que es fabricado (σκευαστόν ὅλον γένος)» (510a5-6). En suma, los originales a los cuales se refiere la *pístis* en la línea son seres vivos y artefactos, entes visibles en general, de modo que la *eikasía* estaría referida a sombras y reflejos suyos (510a1-3). Ahora bien, a diferencia de la línea, los originales de las sombras proyectadas al fondo de la caverna son «artefactos

4 Esta distinción fundamental hecha *en passant* aparece, sin embargo, en el importantísimo pasaje 534c. ¿Cómo entender si no los símiles del sol, la línea y la caverna?

5 Sobre el grado superior de semejanza y aproximación de la ciudad y el hombre justos a la Idea de justicia, cf. 472c-e.

de todo tipo» y «unas estatuas de hombres y otros animales hechas de piedra, de madera y toda clase de materiales» (514c1-515a1). Todos estos objetos son transportados por unos hombres detrás del muro que se encuentra al interior de la caverna; no se nos informa nada en la caverna sobre la identidad de estos hombres ni sobre los fabricantes de esos objetos. Pero, además, no son estos los únicos objetos cuyas sombras ven los prisioneros en la caverna. También se dice que los prisioneros ven sombras «de sí mismos y los otros [hombres]» (515a6). Curiosamente, esta última precisión suele ser ignorada por los intérpretes[6], como es el caso de Dominick, quien, precisamente, en contra de la interpretación que defiendo, dice que los prisioneros no discuten sobre estatuas de la justicia y sus sombras, sino sobre «gente y otros animales» (514c1-515a1, 2010, p. 7). Este autor no tiene en cuenta la distinción entre los dos grupos de objetos cuyas sombras ven los prisioneros: a) «de sí mismos y los demás [hombres]» y b) de los objetos «transportados» (παραφερομένων, 515b2; cf. 514b8-c1) y «fabricados» (εἰργασμένα, 515a1). Si consideramos los primeros como «seres vivos» y los segundos como «artefactos», estaríamos ante los mismos objetos cuyas sombras y reflejos ve quien, según la línea, se encuentra en *eikasía*. Ello sería suficiente para identificar la condición de los prisioneros con la de quienes se encuentran en el estado de *eikasía*. Sin embargo: a) en la caverna, ya que sirve de ilustración de la condición de nuestra naturaleza según disponga de educación o no, se precisa que estos artefactos son «estatuas de los hombres y otros animales/seres vivos»; b) en el comentario se añade además que esas estatuas son estatuas de la justicia (περὶ τῶν δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, 517d9);

[6] Véase el siguiente capítulo; cf. Gutiérrez (2008 y 2011a).

y c) en *República* II se refiere Sócrates a los sendos ejemplares del hombre justo «pulidos» por Glaucón como «estatuas» (ὥσπερ ἀνδριάντα). De ninguna manera se trata, entonces, de hombres y otros animales, sino de ciertas concepciones del hombre justo —por eso ἀνδριάντα— y, por consiguiente, de la justicia y sus sombras, o de la manera en que esas concepciones son entendidas por el hombre común que desde niño ha sido formado en ellas. Por esta razón, Sócrates compara la condición de los prisioneros y, por consiguiente, de la *eikasía* con la nuestra (ὁμοίους ἡμῖν, 515a5)[7].

Si trasladamos esto a la línea, llama, empero, la atención que la *eikasía* sea referida a las «sombras» y «reflejos» de los entes visibles. Pues, efectivamente, como han señalado muchos intérpretes, es absurdo pensar que hay un estado inicial en el desarrollo del conocimiento humano en el que solo vemos sombras de objetos sensibles. Como señala Dominick: «Yo no quiero comerme la fotografía de un cono de helados» (2010, p. 4). Por esa razón, hay quienes piensan que la *eikasía* es un concepto introducido solo para mantener una simetría con la división del segmento de lo inteligible o que, en el mejor de los casos, conjuntamente con la *pístis*, sirve solamente como ilustración de la relación entre los dos segmentos de la parte superior de la línea[8]. Según nuestra interpretación, el caso de los prisioneros es más comprensible, pues ellos discuten sobre

---

[7] Dominick, en cambio, niega esto, y dice que no son idénticos a nosotros, pues compiten sobre la identificación, no de las sombras de la justicia, sino de «gente y otros animales» (2010, p. 7).

[8] *Pro multis*, cf. Annas: «Hay algunas cosas extrañas en la clasificación de los estados cognitivos y sus objetos. Pues, por mencionar una de ellas, el nivel más bajo, la *eikasía*, no parece corresponder a nada significativo en nuestras vidas, y parece estar ahí solo en razón de la analogía entre el mundo visible y el inteligible» (1992, p. 250, la traducción es mía), Jackson (1882, pp. 135 y 140) y Ferguson (1921, p. 131 y pp. 138-146).

las concepciones comunes de la justicia y las teorías que les sirven de fundamento. Sin embargo, en la alegoría de la caverna, Glaucón se refiere tanto a la imagen de la caverna como a los prisioneros del modo en que muchos intérpretes se refieren a la *eikasía* según la línea, como «extraños, absurdos, fuera de lugar (Ἄτοπον […] εἵκονα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, 515a4). Es más, a esos intérpretes les parece absurdo no solo que la *eikasía* sea referida a «sombras reales», sino que se caracterice por la confusión de esas sombras o, en general, de las imágenes con sus originales[9]. En definitiva, según esa corriente interpretativa, la *eikasía* sería la condición en la que se reconoce la imagen en cuanto imagen, se la distingue, por tanto de su original; más aún, sería una forma de aprender que consiste en hacer conjeturas sobre el original basándose en imágenes (cf. Dominick, 2010, p. 1)[10]. Por contraste, sostengo que quien se encuentra en la condición de *eikasía* no sabe nada sobre su propia condición —los prisioneros solo ven «sombras de sí mismos» (515a6)—, de manera que, en verdad, es el filósofo

9 *Pro multis*, cf. Dominick: «Es ampliamente reconocido que es absurdo pensar que [aparte de la caverna] usualmente alguien haga conjeturas sobre sombras y reflejos ignorando los originales. Una excelente explicación de este hecho se la debemos a Nickolas Pappas (un defensor de una versión de la interpretación común): "Yo uso un espejo para afeitar mi cara de carne y hueso, no la cara reflejada en el espejo". Parece absurdo sostener a la vez que la εἰκασία es un estado referido a sombras reales y que la εἰκασία necesariamente implica una confusión de las imágenes y los originales. Usualmente yo no confundo a las sombras con los objetos tridimensionales, y, ciertamente, no parece ser necesario que yo cometa ese error cada vez que considero una sombra. Para evitar este aparente absurdo, hay que negar una de dos, que la εἰκασία tiene que ver con sombras reales o que la εἰκασία debe traer consigo la confusión de las imágenes con los originales» (2010, p. 6, la traducción es mía).

10 Como el mismo autor menciona, los más destacados defensores de esta posición son: Stocks (1911), Ferguson (1921 y 1934) y Klein (1965, pp. 112-115).

quien distingue las diversas formas del saber y sus objetos correspondientes. Pues, el camino de ascenso mostrado por la caverna tanto como sus diversas fases ontoepistemológicas establecidas en la línea solo adquieren sentido desde la perspectiva de la meta a la que conducen. Como sabemos por expresa declaración de Sócrates, es la Idea del Bien la que las ilumina, las hace útiles y beneficiosas (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα, 505a4; cf. 505a5-b1). En realidad, solo el que ha visto la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas, una vez que descienda de esa contemplación, estará en condiciones de conocer cada imagen y de qué es imagen (520c1-6). Semejante afirmación es, sin duda, válida para los diversos niveles. Solo quien asciende al nivel inmediatamente superior toma conciencia, al volver la mirada a los objetos del nivel inferior, de que estos no son más que imágenes. No hay que olvidar que la línea y la caverna muestran un proceso de ascenso y de despertar que, según la caverna, es un proceso de liberación de las cadenas y de curación de la locura o irreflexividad (ἀφροσύνης, 515c4-5) en la que están sumidos los prisioneros en razón de que «creen que la verdad no es otra cosa que las sombras de los objetos fabricados» (515c1-2). El inicio del proceso, sin embargo, no está a nuestra disposición, sino que somos «forzados» (ἀναγκάζοιτο, 515c6; cf. e1, 6) a emprenderlo con la ayuda y guía de «alguien» (τις, 515d1) que, sin duda, es el filósofo o, según la acción dramática del diálogo, Sócrates[11].

Pues bien, siendo tan escueta la información que nos ofrece la línea, se vuelve necesario recurrir al resto de la obra para ver si encontramos alguna aclaración. El comentario que sigue inmediatamente a la caverna (517b ss.) es sumamente valioso en este sentido. Como he señalado ya, allí Sócrates se refiere

[11] Pues es él quien le plantea la pregunta socrática (515d5).

nuevamente a todo el proceso formativo que ha de conducir a los filósofos hacia la contemplación del ser (521c). Surge, entonces, la pregunta por las enseñanzas capaces de arrastrar el alma desde lo que deviene hacia lo que es. Después de excluir a la *mousikḗ* y la gimnástica, le atribuye ese poder al número y al cálculo (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμόν), los que, según él, constituyen una enseñanza «común» a todas las artes, pensamientos y ciencias (τέχναι, διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι), es decir, una forma de conocimiento útil en todos los ámbitos del saber y que, por eso mismo, no está desprovista de cierta ambigüedad (522c): la aritmética y el cálculo tienen el poder de conducir hacia la intelección y atraer hacia la esencia, «pero nadie se sirve correctamente (ὀρθῶς) de ellos» (523a). Como explicación de esa ambigüedad, Sócrates recurre a la distinción entre aquellos objetos de la sensación que incitan al intelecto (νόησις) a examinarlos y aquellos que no. Estos últimos no requieren de la intervención del intelecto porque son juzgados de manera suficiente (ἱκανῶς) por la percepción sensible, mientras que, en el caso de los primeros, la sensación «no produce nada saludable» (523b2-4), sino más bien la confusión de los opuestos: «la percepción sensible no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos» (523c2-3). Precisamente por esa falta de determinación de lo percibido es que invitan al pensamiento a seguir investigando, mientras que los otros no. Inscrita en el contexto de explicación de los símiles de la línea y la caverna, esta distinción, a mi juicio, parece resultar de una aplicación del criterio de claridad y falta de claridad (σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ, 509d9, 511e2-3, 524c6) empleado en la línea para distinguir los diversos niveles ontoepistemológicos y que ahora nos permite distinguir dos modos de ser del género visible: el de aquellas cosas que producen sensaciones opuestas y, por eso mismo, confusas;

y el de aquellas que la sensación considera suficientemente claras o determinadas. De este modo, creo, tendríamos los equivalentes de las imágenes y sus originales como referentes de la *eikasía* y de la *pístis.* Los ejemplos ofrecidos por Sócrates a continuación parecen confirmar nuestra interpretación[12].

Así pues, Sócrates menciona tres dedos —«el más pequeño, el segundo y el medio»— como ejemplos de aquellas cosas que no incitan a la intervención del intelecto, ya que, independientemente de su posición o sus diversas cualidades, «el alma de la mayoría» parece tener claridad y certeza sobre la naturaleza y unidad de su objeto, pues «la vista jamás le ha indicado al alma que un dedo sea el contrario de un dedo» (523d5-6). Antes bien, «cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo» (523c11). Como objetos directos de la visión sensible, los dedos son, sin duda, sendos ejemplos de los entes visibles a los que está referida la *pístis*. Son, sin duda, más permanentes que aquellas propiedades. Por el contrario, la misma vista, aun manteniendo los dedos en su horizonte de visión, si dirige su atención a las propiedades de los dedos, no distingue suficientemente su grandeza y su pequeñez como para que le resulte indiferente sus posiciones. Por consiguiente, la visión ve lo grande y lo pequeño como una sola cosa, «no como algo separado, sino confundido» (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι, 524c3-4). Lo mismo sucede con el tacto y los demás sentidos, pues transmiten al alma sensaciones contrarias a la vez. «Extrañas comunicaciones» (ἄτοποι ἑρμηνεῖαι), comenta Glaucón (524b1-2), calificándolas del mismo modo en que se refiere a la imagen de la caverna y la condición de los prisioneros (Ἄτοπον […] εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, 515a4). Estas son, creo, las comunicaciones propias de la *eikasía*

[12] Cf. Gutiérrez (2009a). Ya Karasmanis entendía este pasaje en este sentido (1988, p. 165).

y surgen cuando nuestra atención está dirigida a las propiedades de los entes sensibles. Definitivamente son menos claras y definidas que la percepción de estos entes considerados en sí mismos por la *pístis*. Ciertamente, las primeras pueden ser entendidas como «sombras» y «reflejos» de las segundas, de manera que, desde mi perspectiva, no hay ninguna necesidad de entender literalmente las imágenes a las que se refiere la *eikasía* y, de ese modo, estas son despojadas de su supuesto carácter «atópico». Pero quien califica como «imágenes» a los «objetos» de esas «extrañas comunicaciones» es el intelecto o el filósofo, no quienes las reciben, es decir, los prisioneros en la caverna. Estos no saben que lo que perciben son «imágenes», pues viven «imaginándose» que los contrarios son uno y lo mismo. Solo si caen en aporía (ἀπορεῖν, 524a7) y se preguntan (ἐρέσθαι, 524c10) por el significado (τί ποτε σημαίνει) de los términos contrarios confundidos por semejantes comunicaciones de la percepción, y «si cada una es una o dos» (524b5), podrían recurrir al intelecto para «aclarar» (διὰ τὴν σαφήνειαν, 524c6) esta confusión y distinguir los contrarios. Así surge la distinción entre lo visible y lo inteligible (524c13). Sin embargo, la aporía y la pregunta no son inherentes a la *eikasía* y, por esa misma razón, aun cuando el original pueda formar parte de su horizonte de percepción, tampoco lo es la distinción entre las imágenes y sus originales. Esta distinción presupone un interés reflexivo manifiesto por el significado y la unidad de los términos involucrados en esas extrañas comunicaciones propias de la *eikasía* y del cual esta carece. Como tal, la *eikasía* corresponde, más bien, al nivel de la conciencia prerreflexiva. Una reflexión sobre la distinción entre estos dos niveles ontoepistemológicos —entre la «aparente» unidad, permanencia y determinación del objeto propio de la *pístis* y la confusión de las propiedades contrarias propia

de la *eikasía*— podría haber llevado a la distinción aristotélica entre la *ousía* y sus accidentes.

Pensar que la *eikasía* ha sido introducida solo para guardar simetría con los dos segmentos de la parte superior de la línea o solo como ilustración suya equivale a ignorar que Sócrates, en el *Teeteto*, se refiere a ella de un modo más amplio, en el primer intento de definición del saber o conocimiento (ἐπιστήμη), como mera «sensación» (αἴσθησις, 151e3) y «apariencia» (φαντασία, 152c1; cf. Paton, 1922). Pues, en ambos casos, Sócrates se refiere a propiedades contrarias —grande y pequeño, pesado y liviano, frío y cálido, etcétera— como objetos de esa forma de conocimiento a la que, según el contexto, denomina *eikasía*, *aísthēsis* o *phantasía*. En realidad, quien dice en cada caso que X es pequeño o grande, grueso o delgado, etcétera, afirma lo que afirma como si realmente fuera uno u otro, es decir, solo le atribuye a X una de esas propiedades en un determinado momento; en un momento posterior podría atribuirle la propiedad contraria. Así pues, aparentemente las cosas son para cada uno tal cual a él le (a)parecen, y por ello rige aquí el principio protagórico del *Homo mensura* (152a2-4). Cada uno se imagina, a cada momento, que percibe algo definido, por ejemplo, algo «delgado», pero no sabe que eso mismo también es «grueso». En cada momento fija «un punto» en un «continuo», en el cual, en realidad, todos los puntos son a la vez delgados y gruesos, blandos y duros, grandes y pequeños, etcétera (cf. Desjardins, 2004, p. 58)[13]. Son, pues, insuficientemente determinados. Por eso la explicación (λόγος) que ofrece Sócrates de esta posición coincide con la confusión de aquellas «extrañas comunicaciones» de la *eikasía*,

[13] La autora no menciona, sin embargo, el pasaje sobre las «extrañas comunicaciones» que sirve de base a nuestra interpretación.

pues, según él, «no hay nada que, en y por sí mismo, sea una sola cosa:

> […] no podrías nombrar nada correctamente y no hay nada que sea de una cualidad determinada, sino que, si lo describes como «grande», también (a)parece como pequeño, y si como «pesado», [(a)parece como] liviano y así en todos los casos porque no hay nada, ya sea un algo o una cualidad determinada, que sea una sola cosa (*Teeteto* 152d2-6)[14].

En otras palabras, sea lo que sea lo que designamos de una determinada manera, nunca admite solo esa descripción, sino a la vez su opuesta. Como señala Sócrates en *República*: «[…] primero el sentido encargado de lo duro está obligado también a encargarse de lo blando, y luego transmite al alma que siente lo mismo como duro y blando» (524a1-4). Las cosas que incitan a pensar son, precisamente, «las que inciden en la sensación a la vez con sus contrarios» (524d3-4), esto es, las propiedades contrarias que la percepción sensible no puede por sí sola separar. Resulta, por lo demás, interesante que en el *Teeteto* se refiera Sócrates a las dos explicaciones ofrecidas del mismo fenómeno —la que atribuye a Protágoras y la suya— como explicaciones que «no son vulgares» (οὐ φαῦλον, 151e8 y 152d2), al punto que deben resultar enigmáticas para «el vulgo» (τῷ πολλῷ συρφετῷ, 152c9). Independientemente de la interpretación de la denominada «doctrina secreta», estas explicaciones no son emitidas por el vulgo que podríamos equiparar con los prisioneros, sino por el filósofo Sócrates y el sofista Protágoras. De este modo, estas teorías, el principio del *Homo mensura* y la doctrina secreta, podrían ser consideradas como las estatuas cuyas sombras son objeto de la conciencia prerreflexiva, la *eikasía* de los prisioneros en la caverna.

[14] Versión castellana en Platón (2006).

1.2. Las sombras equívocas de la justicia: *República* I

La imagen de los prisioneros en la caverna que dirigen la mirada a las sombras nos ofrece una extraordinaria «representación visual de la fenomenología de las opiniones» expuesta en *República* I (cf. Campese, 2003, p. 466). No debe, sin embargo, perderse de vista que es el filósofo, Sócrates, quien desde la perspectiva del que ha recorrido todo el camino y ha alcanzado la meta, la contemplación de la Idea del Bien, describe la condición de los prisioneros y dice que estos consideran las sombras como lo único real[15]. Por tanto, hasta aquí, solo él dispone de la distinción entre imágenes y originales (cf. 476c-d). Los prisioneros, en cambio, no distinguen entre las sombras y sus modelos originales, las estatuas, pues no son conscientes de la diferencia entre ser y apariencias[16]. Pero, además, no hay que olvidar que las sombras que ven los prisioneros son proyecciones no solo de las estatuas, sino también de sí mismos

[15] La afirmación de Sócrates es contundente en este sentido y no deja lugar a ambigüedades: «De ninguna manera podrían estos hombres tener por real *otra cosa que* las sombras de los artefactos. Enteramente necesario (Παντάπασι δή […] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιᾶς. Πολλὴ ἀνάγκη)» (515c1-2).

[16] Céfalo no tiene la más mínima noticia al respecto. Para Polemarco, cf. 334c-e; en el caso de Trasímaco, cf. 349d6-11, 350c7-8: Sócrates argumenta aquí en los términos de Trasímaco. Como veremos, esta distinción entre ser y apariencias no se introduce sino hasta el inicio de *República* II. Este es un punto que no toma en cuenta Dominick. Naturalmente que este autor no considera el hecho de que ni Céfalo, ni Polemarco, ni Trasímaco disponen de la distinción entre ser y apariencias, ni la relaciona con la condición de los prisioneros, porque su lectura no ve la necesidad de referirse al diálogo como un todo cuyas partes se iluminan recíprocamente. Nosotros seguimos en este punto la lectura tradicional compartida por autores tan diversos como Annas (1992, p. 225), Cross y Woozley (1979, p. 223), Ferguson (1922, p. 21), Lizano-Ordováz (1995, p. 386), Szlezák (1997, p. 209), White (1979, p. 186) y Wieland (1982, p. 219).

(ἑαυτῶν, 515a6; véase Gutiérrez, 2008 y 2011). En consecuencia, no solo ignoran que las sombras son sombras, sino que ignoran esto mismo, es decir, ignoran su propia ignorancia y, por eso, no se conocen a sí mismos. La refutación de la regla atribuida a Céfalo —«decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se ha recibido» (331c2-3, d2-3)— muestra de manera compacta e impactante lo que Sócrates quiere mostrar sobre las concepciones de la justicia de Polemarco y Trasímaco. Como las «extrañas comunicaciones» antes mencionadas, todas ellas son justas e injustas (cf. Gutiérrez, 2003a; Smith, 1999), esto es, se aplican justa o injustamente según las circunstancias, y, en ese sentido, son meras sombras o imágenes de la justicia. Son sombras que, en ese sentido, podríamos llamar «equívocas».

Así pues, «devolver lo recibido» puede ser injusto si se le devuelve un arma a un individuo que está fuera de sí (331c). No por ello, sin embargo, esa regla es completamente descalificada, pues, como más tarde reconoce Sócrates, es justo que el filósofo que ha sido educado por la polis se ocupe de los asuntos públicos en función del principio de reciprocidad (520b-c). Es, pues, justa e injusta, por ende, insuficientemente determinada y, por ello, una mera sombra de la injusticia. Pero, además, Céfalo mismo no cumple con esa regla porque sea intrínsecamente buena y justa, sino únicamente para liberarse del temor que, en su vejez, le causan los castigos que, según los mitos tradicionales, podría recibir en el Hades (329b-330a, 330d-e, 331a). Su modo de actuar depende, por tanto, de lo que ha aprendido de los poetas. Asimismo, el recurso a la «noble mentira» (414b ss.; cf. 389b-c) pone en evidencia que no en todos los casos es justo «decir la verdad». Pero, además, el mismo Céfalo proyecta una imagen suya que no corresponde a la realidad. Pues se presenta como un hombre moderado

y bien dispuesto[17], a quien la vejez, en razón de su carácter, solo molesta con mesura (329c-d, 331d) e incluso ha hecho posible que los apetitos y placeres del cuerpo cedan ante los deseos y los placeres de la conversación (328d2-4, 329b-d). Semejante afirmación, sin embargo, es a la vez una admisión de que en su juventud prevalecía el interés por los placeres corpóreos, cuyo lugar, estando adormecidos en la vejez, supuestamente ha sido tomado por los placeres intelectuales. Ello concuerda con el significado de su nombre —*Képhalos*—. Pero, en verdad, nada es menos cierto, pues su actual «paz y libertad» se apoya ante todo en su riqueza (329e-330a). Y en contra de sus propias declaraciones, una vez que el diálogo se torna interesante, Céfalo abandona el lugar para dedicarse a los asuntos sagrados (331d6-7) que precisamente acaba de atender (331d, 328c). Dicho esto, queda claro que al imperio de los apetitos y del eros tirano en la juventud ha seguido, en la vejez, el imperio del temor a la muerte y al castigo ulterior, razón por la cual, según los criterios del mismo Sócrates, ni siquiera merecería ser considerado valiente (386b1 ss.).

[17] Cf. 329d4: κόσμιοι καὶ εὔκολοι, 330b1: μέσος, 331b1: ἐπιεικός καὶ κοσμίος, b7: ἀνὴρ νοῦν ἔχων. Muy significativo es que Céfalo señale que los mitos sobre el Hades, que en la vejez causan temor, se suelen tomar a risa durante la juventud. Si bien está hablando sobre los hombres en general, de ese modo refiere una actitud suya. En general, Céfalo suele ser juzgado más o menos positivamente por los especialistas, pero un juicio más acertado nos parece el de Blondell (2002, pp. 168-173). Más recientemente y contrarrestando la opinión de Kahn. que, como muchos otros, lo considera «un tipo moral que, en cierto modo, es más noble que el hombre oligárquico», el juicio de Ludlam me parece exacto: «Céfalo no es realmente, sino solo pobremente moderado (*sôphrôn*). La parte racional del alma, una vez que, conjuntamente con la facultad emocional, ha sido esclavizada por la parte apetitiva del alma oligárquica, no tiene ya nada que ver con la *aretḗ*, sino con el cálculo de los beneficios» (553d1-7, 2015, pp. 79-80, la traducción es mía).

Así pues, en definitiva, Céfalo se engaña a sí mismo y, en ese sentido, solo ve sombras de sí mismo y de lo justo. Más aún, el abandono de la conversación para celebrar por segunda vez un sacrificio coincide con la descripción en la caverna de la actitud del prisionero ante el intento de liberarlo mediante la refutación, pues en lugar de avanzar en el proceso de su formación liberadora, retorna a su realidad habitual y se aferra a ella[18].

Mientras que Céfalo permanece prisionero de su «realidad» habitual, Polemarco es, sin duda, un ejemplo del efecto liberador del «arte de la conversión» —la *téchnē tês periagōgês*— puesta en práctica por Sócrates. Por eso, en un momento reconoce encontrarse en aporía[19] y, al final de su intervención, admite: a) que de ninguna manera es justo hacer daño a alguien; b) que la regla defendida por él —«hacer bien a los amigos y daño a los enemigos»— procede de ciertos tiranos o «de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder» (386a); y c) decide, al igual que el alma irascible con la racional (440a5-6, b3-4, e5-6, 441a2-3), aunarse a Sócrates en la lucha en defensa de la justicia (335e)[20]. La aporía —una forma del reconocimiento de su propia ignorancia y, por tanto, una forma del conocimiento de sí mismo— corrige su mirada y, de ese modo, lo libera ante todo de su propia sombra y de la correspondiente sombra de la justicia. Pues, al recibir la discusión

[18] En cierta manera, sucede lo mismo con los otros interlocutores de Sócrates. Así, Polemarco, después de haber confesado hallarse en aporía, persiste inicialmente en su posición original (334b), aun cuando finalmente termina cediendo; también Trasímaco, después de haber pasado por varias precisiones de su concepción de la justicia, se reafirma en lo que dijo desde un principio, cf. 344c. Cf. Gutiérrez (2003a, pp. 86 ss.).

[19] Cf. 334b6: «[…] οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον».

[20] Como consecuencia de esta comparación, Sócrates sería la figura representante del alma racional (λογιστικόν).

de su padre, no es más que «heredero» suyo y, al recurrir al poeta Simónides para defenderlo, no hace más que sustituir una autoridad por otra. Sin embargo, la pregunta de Sócrates —«¿Qué quiere decir con esto? (τοῦτο ὅτι ποτε λέγει;)» (331e6-7)— y su ejemplo —«Quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, en cambio, lo ignoro» (331e7-8)— lo obligan a precisar el sentido del enigma supuestamente enunciado por Simónides, lo que le hace reconocer que no es lo mismo que lo sostenido por su padre (331e-332b). Guiado por Sócrates, aprende a distinguir entre devolver lo que se debe (τὸ ὀφειλόμενον) y lo que corresponde (τὸ προσῆκον). Lo justo consistiría, entonces, en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos. Sin embargo, semejante regla solo resulta útil en los tiempos de guerra, y el intento de mostrar que en tiempos de paz solo sería útil para guardar dinero lleva al absurdo de que la justicia solo sería útil cuando no se utiliza el dinero o cualquier otra cosa a la que se refiera (332c-333d). Asimismo, concebida como una *téchnē*, la justicia podría ser usada para bien o para mal, como la medicina para curar o producir enfermedades, de modo que si es útil para guardar dinero, también podría serlo para robar (333e-334b). Nuevamente, ante semejante absurdo no le queda a Polemarco otra cosa que reconocer que se encuentra en aporía (334b6). Una vez más estaríamos ante una concepción parcial y equívoca, ante una sombra de la justicia en la medida en que sería justa e injusta según las circunstancias. Sin embargo, a pesar de hallarse en aporía, como el prisionero en el primer momento de su posible liberación[21], prefiere todavía aferrarse a la sombra habitual que considera como lo único real (334b).

[21] *República* 515d: «¿No crees que estaría en aporía [el prisionero recién desatado y liberado] y que considerará que lo que antes veía [las sombras] era más verdadero que lo que se le muestra ahora?».

La última y decisiva sección de la disputa con Polemarco (334c-336a) pone aún más en evidencia la contradicción de su concepción de la justicia y, por tanto, su correspondencia con la *eikasía*. Pues, en primer lugar, así como el prisionero no sabe que ve sombras en razón de que no distingue entre las imágenes y sus originales, tampoco la mayoría de los hombres distingue entre ser y parecer con relación a los buenos y los malos, a los amigos y los enemigos. De esa manera, cabe la posibilidad de que el justo haga daño al amigo malo y beneficie al enemigo bueno y, de ese modo, se sostendría exactamente lo contrario de la posición inicial (334c-e). Aun cuando Polemarco intenta redefinir al amigo —μεταθώμεθα, 334e9— al replantear la relación entre ser y parecer amigo y enemigo (335a6-b1)[22], en última instancia, admite como justa la posibilidad de hacerle daño a alguien y, por consiguiente, hacerlo peor. Semejante posición es, pues, inadmisible si, sobre la base de la analogía entre *téchnē* y *aretḗ*, se asume que la justicia es una virtud[23]. Sin embargo, en determinadas circunstancias, y como lo admite el mismo Sócrates, podría ser justa[24]. En definitiva, al igual que en el caso de Céfalo, la regla en cuestión resulta siendo justa e injusta según la circunstancias. Finalmente, Polemarco expresa

[22] Polemarco invierte la relación entre ser y parecer respecto de la determinación del amigo y el enemigo. Ya no sería tal quien solamente parece bueno, sino quien es y parece bueno (334e ss.). Según Dorter, el presupuesto del argumento de Polemarco es la imposibilidad de un conocimiento infalible de los caracteres individuales de los seres humanos (2006, p. 30). Sin embargo, Platón parece asumir esa posibilidad, cf. *Fedro* 277c.

[23] Naturalmente Polemarco, quien a estas alturas ya está dispuesto a seguir a Sócrates, como lo indica su intento de cambiar su comprensión de la relación entre ser y parecer, no tiene problemas en admitir que la justicia es «*aretḗ* humana» (375c).

[24] En casos de guerra contra los bárbaros (cf. 470c5-7, 375 ss.), aunque Sócrates parece admitir que sería bueno para ellos (cf. Smith, 1999, p. 196).

su acuerdo y, cuando reconoce que la fuente de la regla que defiende no es Simónides, sino ciertos tiranos (336a), descubre la verdad de lo que estaba defendiendo, toma distancia de ello y se libera así de su supuesto saber. En lugar de aferrarse a las sombras, decide convertirse en aliado de Sócrates en la lucha por la justicia (335e).

Lo que Céfalo vive, sin mayor reflexión, y Polemarco defiende, sin ser inicialmente consciente de lo que está defendiendo, sale plenamente a la luz con Trasímaco, quien sostiene abiertamente que la injusticia perfecta, la tiranía, es más fuerte, libre y soberana que la justicia (344a-c). Consecuentemente, por un lado, el narrador Sócrates lo presenta como una fiera (ὥσπερ θηρίον, 336b5), como una figura del alma apetitiva antes que de la irascible[25]; por otro, y en contraste con la

---

[25] Sobre el ἐπιθυμετικόν se expresa Sócrates exactamente del mismo modo que sobre Trasímaco: ὥσπερ θηρίον (336b5, 439b4). Si bien no se dice qué clase de fiera es, en 336d6, Sócrates alude a la creencia popular en que una persona queda muda si un lobo la ve antes que ella al lobo. De este modo, Trasímaco es identificado con el tirano, pues este es comparado con alguien que, en el sacrificio a Zeus Liceo, ingiere vísceras humanas y se convierte en lobo (565d-e). Wilson lo presenta como una ilustración del θυμοειδές. El punto de partida de su exposición es *República* 411e1, donde también aparece ὥσπερ θηρίον, referido, según él, al θυμοειδές (1995, p. 59). En este pasaje, sin embargo, la tricotomía del alma aún no está completamente desarrollada (no se menciona el ἐπιθυμετικόν), de modo que, en última instancia, el pasaje 439b4 es el determinante. A favor de la interpretación de Wilson se puede entender la referencia a su aspecto «leonino» y a su búsqueda de εὐδοκιμεῖν y φιλονικεῖν (338a), que no cabe duda de que están presentes en Trasímaco, pero, a mi juicio, tanto la racional como la irascible aparecen en él subordinadas a la apetitiva. Vegetti (véase Platón, 1998, I, p. 235, n. 2) acepta la lectura de Wilson, pero reconoce que algunos aspectos del personaje, específicamente su teoría del tirano, también representan al carácter irascible. Ludlam es contundente en este punto: «Trasímaco sirve para demostrar cómo funciona el logos en el alma tiránica. Su razonamiento es […] positivamente dañino. Para decirlo claramente, su logos es prostituido por la satisfacción de sus deseos físicos» (2015, p. 99, la traducción es mía).

supuesta ignorancia socrática (337d-e), el interlocutor Sócrates se dirige a él calificándolo de *sophós* (337a8)[26]. Mientras que este Sócrates «ni sabe ni dice saber», Trasímaco admite sin más «saber y tener algo que decir» (338a1, 344e7, 345e4)[27]. Tan convencido está de su saber que hasta exige una retribución monetaria a cambio de sus enseñanzas (337d). Esa es la imagen que tiene de sí mismo o, dicho desde la perspectiva del filósofo, su sombra, que contrasta con la descripción ofrecida por el Sócrates narrador. A la sombra de sí mismo le corresponde su concepción de la justicia como «lo conveniente para el más fuerte» (338c1-2), fuerza que no entiende en sentido meramente físico (338b) ni solo como el poder político independientemente del tipo de régimen (338c-e), sino, como se aclarará en el curso de la discusión, como la propia de la injusticia perfecta, la tiranía (344b)[28]. En ese sentido no cabe duda

[26] Consecuentemente, Trasímaco exige que se proceda clara y exactamente (σαφῶς καὶ ἀκριβῶς, 336d2-3; cf. ἀκριβολογῇ, 340e2), siguiendo un razonamiento correcto (ὀρθῶς λογιζομένῳ, 339a3; cf. 344a), y hasta refiriéndose a la universalidad de los conceptos (πανταχοῦ τὸ αὐτό) y la conveniencia de examinar la injusticia en su expresión más acabada (τελεωτάτη ἀδικία) para conocerla con mayor facilidad (344a3-4).

[27] Dorter hace eco de la declaración de Trasímaco (336c) cuando afirma que «Sócrates ha venido siguiendo el deseo de honor más que el amor de la verdad: ha estado más preocupado por ofrecer argumentos exitosos que por desarrollar una concepción positiva de la justicia. El deseo de honor está asociado a la *eikasía*, el nivel más bajo de la alegoría dela caverna» (516c, 2004, p. 4, la traducción es mía). ¿Qué sentido tendría entonces la repetida confesión socrática de ignorancia? Mientras que el Sócrates interlocutor se pone al mismo nivel de sus compañeros del diálogo, el Sócrates narrador le atribuye esa φιλονικία a Trasímaco (338a). Sócrates representa más bien la figura del que libera a los prisioneros (515c).

[28] A pesar de las objeciones de Sócrates, Trasímaco insiste, en dos ocasiones, en sostener lo que dijo desde el inicio de la discusión sobre lo justo: que es lo conveniente para el más fuerte (341a3-4, 344c6-7). Por esta razón, en lugar de pensar que Trasímaco ofrece dos concepciones de lo justo, pienso que la segunda («la justicia es un bien ajeno», 343c) no es más que la «verdad»

de que su condición corresponde a la *aphrosýnē*, que expresamente se atribuye tanto a los prisioneros (515c5) como a la mayor tiranía (619b), pero al sostener abiertamente la regla que rige entre ellos —la conveniencia del más fuerte—, representa la «sabiduría» imperante en la caverna (516c). Por esa razón, como al filósofo Sócrates, los presentes no lo dejan marcharse, sino que lo obligan a quedarse para dar razón de su posición (344d-e)[29]. Después de todo, lo que está en juego es nada menos que el modo de vida que nos ha de permitir vivir provechosamente (344d-e), para lo cual hay que «descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso» (618c), el del filósofo —Sócrates— o el del inmoral —Trasímaco—.

Y nuevamente pone Sócrates en evidencia que esta concepción es parcialmente válida, pues expresa su acuerdo con su primera parte, que es algo conveniente, pero cuestiona la adición del término «fuerte» (339b). Como con Polemarco, son la pregunta —«¿qué quieres decir?» (τὶ ποτε λέγεις;) (338c6)— y la repetida confesión de ignorancia de Sócrates las que obligan a Trasímaco a precisar el sentido de su respuesta. Sin embargo, Trasímaco oscila entre la mera descripción fáctica y la abstracción teórica (cf. Adam en Platón, 1963, I, p. 33), lo cual se ve reflejado en la exigencia socrática de que aclare si, cuando identifica al gobernante con el más fuerte, habla «según el decir común o en el rigor de la palabra» (341b5-6). Así, se enfrenta al dilema de que si, por un lado, se considera a «los que en verdad

---

de la primera, «no en sentido lógico, sino en sentido retórico, psicológico y político» (Vegetti, «Trasimaco», en Platón, 1998, I, p. 253, la traducción es mía), del mismo modo en que constituye también la verdad de las posiciones de Céfalo y Polemarco (Gutiérrez, 2003, p. 88).

[29] Sobre el motivo de «no dejar al filósofo marcharse» como elemento estructural del diálogo cf. Szlezák (1985, pp. 271-326).

gobiernan» (343b5), estos pueden errar en la determinación de lo conveniente para sí mismos. Pero, si para evitar esta objeción, se refiere a los que disponen del arte de gobernar y que, en cuanto tales, no pueden errar, no podrán ejercer su arte en función de su propio beneficio, sino que, según la determinación de toda *téchnē*, buscará lo conveniente para el objeto del que se ocupa, en este caso, los gobernados (341c-342e). Esto es, como lo dirá Sócrates más adelante, «para todos» (420b-421c), no solo para el más fuerte, salvo que se considere más fuerte no tanto, como Trasímaco, al gobernante que detenta y ejerce el poder político sin encontrar obstáculos, es decir, el tirano que es capaz de realizar la injusticia perfecta en su propio beneficio (344a), sino a la comunidad cuyos miembros cooperan, cada uno a su manera, para su mejor funcionamiento (cf. 352d-354b). Así pues, también la concepción de la justicia de Trasímaco sería justa e injusta según las circunstancias (Smith, 1999, p. 198), específicamente, según como se entienda el término «fuerte». En suma, las concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco son meras sombras de la justicia, al igual que las imágenes que ellos proyectan de sí mismos. Semejantes sombras requieren de la intervención del filósofo para ser puestas al descubierto, razón por la cual este desciende a la caverna a disputar sobre las sombras de la *eikasía* y a intentar instaurar nuevas sombras mediante nuevos modelos formativos.

1.3. Las estatuas tradicionales y sofísticas de la justicia: *República* II

Si bien Trasímaco es retenido por los presentes para que dé razón de su posición (344d-e), quienes efectivamente ofrecen esas explicaciones son Glaucón y Adimanto. Pero, ante todo, hay que señalar que al distinguir Glaucón entre la persuasión

aparente y la real (357a)[30], introduce la diferencia entre apariencia y verdad de la que no disponen los interlocutores de Sócrates en *República* I[31], pero que es necesaria para distinguir entre modelos originales e imágenes y que, de ese modo, permite distinguir la *eikasía* de la *pístis*. También en ese sentido debe entenderse que ahora la pregunta ya no sea por el significado de los términos —τί ποτε λέγει—, sino por el ser y la génesis de la justicia y la injusticia —τί τ᾽ ἔστιν ἑκάτερον (358b4-5), οἷον εἶναι φάσιν καὶ ὅθεν γεγονέναι (c2)—, una pregunta que, por lo demás, surge de la aporía (358c7). Además, la clasificación de los bienes —los que se buscan a) por sí mismos, b) por sí mismos y sus efectos, y c) solo por su efectos— permite identificar la posición de Trasímaco con la del vulgo, es decir, con la de los que consideran la justicia como perteneciente al último grupo de bienes (358a, c7-8), lo cual confirmaría la atribución de la *eikasía* a Trasímaco. Pues, la intervención de Trasímaco en *República* I y, adecuándose a él, la de Sócrates, se concentra al final no en lo que es la justicia y ni siquiera en el significado de los términos con que se pretende definirla, sino solamente en la pregunta acerca de si la justicia o la injusticia es más provechosa (354b), esto es, en sus propiedades o en sus efectos, que justamente pueden ser entendidos como sus sombras (Gutiérrez, 2009a).

Aun cuando es verdad que Glaucón entiende la justicia desde la perspectiva de los temores de los más débiles y Trasímaco, más bien, desde aquella de los apetitos del más fuerte[32], no cabe duda de que una es la contraparte de la otra

---

[30] *República* 357a5-6: πότερον ἡμᾶς βοῦλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι […].

[31] Véase la nota 14 de la introducción.

[32] Sobre la diferencia entre Glaucón y Trasímaco, véase Barker (1970, p. 184).

y que ambas tienen como fundamento la teoría sofística del «estado natural» expuesta por el primero. Pues, según esa teoría, en ese estado prevalece la fuerza incondicionada de la naturaleza, el apetito, la *pleonexía* y la tendencia a cometer injusticias (344a1, 359c), que, solo en un segundo momento, en virtud de la necesidad de los débiles de defenderse ante el más fuerte, da lugar a un pacto social (συνθήκη) y al establecimiento de leyes que permitan vivir sin cometer ni padecer injusticias. Entonces se identifica lo justo con lo prescrito por la ley y la obediencia a la misma, al igual que la posición inicial de Trasímaco, como justicia meramente convencional. Sin embargo, desde esta perspectiva, la ley violenta el estado natural y, por ello, el «verdadero varón» jamás aceptará semejantes pactos (359b, 360d), sino que, antes bien, al igual que el tirano (568b), pretenderá actuar «como un dios» (ἰσόθεον) entre los mortales (360c3). Así pues, a pesar de las diferencias, Glaucón ofrece un fundamento teórico a la posición de Trasímaco[33]. Más aún, Glaucón recurre a un procedimiento semejante al de Trasímaco cuando examina la injusticia perfecta, la tiranía (344a), solo que ahora lo completa mediante la contraposición del hombre perfectamente injusto con el perfectamente justo y con el recurso a la distinción entre ser y parecer de la que no dispone Trasímaco (359e ss.). Así pues, la perfección del injusto consistiría en parecer justo sin serlo (361a) y la del justo en ser justo sin parecerlo (361b). Pero si tal perfección no es posible, el injusto debe recurrir al poder de la persuasión e incluso a la violencia, lo cual requiere de valentía

[33] En cambio, Vegetti sostiene que si bien Glaucón «parece pensar que está ofreciendo un soporte fundante a la teoría de Trasímaco, que, sin embargo, no lo requiere y que, de ese modo, lo contradice (pues en su pensamiento, la *arché* sustituye completamente a la *phýsis*)». («Glaucone», en Platón, 1998, II, p. 162, la traducción es mía).

y fuerza, de amistades y riquezas como medios para imponernos sobre los demás (361b). Por último, Glaucón articula las tres concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco en su caracterización del hombre injusto: «Cuando entabl[a] una contienda en forma privada o pública, predomina y saca ventaja (πλεονεκτεῖν) a sus adversarios [Trasímaco], y sacándoles ventaja se enriquece, hace bien a los amigos y daño a los enemigos [Polemarco], ofrece sacrificios a los dioses y consagra ofrendas de modo adecuado y magnífico, honra mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres que quier[e] [Céfalo]» (362b-c). El justo, en cambio, padecerá infinidad de injusticias, razón por la cual «no hay que querer ser justo, sino parecerlo» (362a). Esta es, según Glaucón, «la verdad de las cosas» (362a5). Visto así, tanto la idea de que nadie es justo voluntariamente, sino por la fuerza, como la idea de que la injusticia es más provechosa que la justicia tendrían su justificación en una concepción reduccionista de la naturaleza humana, conforme a la cual Glaucón construye, según Sócrates, su estatua del hombre justo y del injusto.

A su vez, la estrategia que sigue Adimanto para construir su estatua es la opuesta a la de Glaucón, pues él examina los discursos de los que defienden la justicia y censuran la injusticia. Ellos no componen elogios de la justicia en sí, sino de la «buena reputación» que pueda adquirir el justo entre los dioses con el propósito de adquirir sus favores (363a). Y del injusto dicen que, si logra pasar inadvertido, como en el mito de Gyges, podrá escapar a los castigos de los hombres o imponérseles mediante la persuasión o la fuerza, pero no podrá escapar al castigo divino en el Hades (365d). Esta es la lógica conforme a la cual vive Céfalo y el vulgo en general, siguiendo la tradición. Sus fuentes son los poetas (364c5-6, 365e2-3), aunque, dado que estos solo «imitan» las opiniones

del vulgo, los nombra simultáneamente[34] y de esa manera evidencia el círculo vicioso que así se forma e impide la salida de la caverna. El discurso de Adimanto se concentra, entonces, en la religión como fuente de la moral, y, de ese modo, en la dinámica de premio y castigo que ella implica. Es, pues, por los poetas por quienes tenemos noticia tanto de la existencia de los dioses, como de la influencia que se puede ejercer sobre ellos mediante los ritos sagrados (365d-e). Claro que si fuéramos justos, no tendríamos por qué temer a los dioses, pero no disfrutaríamos de las ventajas de la injusticia. O, en todo caso, como enseñan algunos sofistas[35], no habría que creer en ninguna de esas enseñanzas de los poetas o, si les creemos cuando afirman la existencia de los dioses, tendríamos que negar que se ocupen de los asuntos humanos. Sin embargo, según la lógica que impone la creencia en ambas enseñanzas de los poetas, hay, pues, que ser injustos, sacar provecho de las injusticias y cumplir con los ritos sagrados para librarse de los castigos divinos. Incluso se hace alusión a Polemarco cuando se dice que los expertos religiosos no solo ofrecen borrar cualquier falta cometida, sino perjudicar a cualquier enemigo a cambio de dinero (364b-c). Por consiguiente, los poetas no elogian la justicia en sí, sino solo por la «buena reputación» —la fama, los honores y las recompensas (366e)—. Así pues, Adimanto, al igual que su hermano, concluye que nadie es justo voluntariamente, sino porque su falta

[34] Cf. 363e4-364a1: πρὸς δὲ τούτοι σκέψαι […] ἄλλο αὖ εἶδος λόγων περὶ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ἰδιᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν; 366b7-8: ὡς ὁ τῶν πολλῶν καὶ ἄρκων λεγόμενος λόγος. Naturalmente que también se menciona a los sofistas, cf. 365d4: εἰσίν τε πειθοῦς διδάσκαλοι χρημάτων σοφίαν δημηγορικέν τε καὶ δικανικὴν διδόντες.

[35] Cf. Gorgias, *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (DK 82 B4); Protágoras, *Sobre los dioses* (DK 80 B4).

de valentía o su vejez —clara referencia a Céfalo— o cualquier otra debilidad le hacen censurar la injusticia por falta de poder para cometerla. Pero una vez que los hombres llegan a disponer de este, no hacen otra cosa que cometer injusticias (366d). Claramente tenemos aquí el «positivismo» del poder defendido por Trasímaco.

1.4. El papel formativo o deformativo de los mitos. La sustitución de las estatuas o *týpoi* de la *paideía*

La interpretación anterior sobre las concepciones de los interlocutores de Sócrates como «sombras» y las posiciones expuestas por Glaucón y Adimanto como «estatuas» se ve reforzada por la reflexión de Adimanto sobre la función formativa o deformativa de los mitos de los poetas que, además, permite ubicar su discurso en el contexto de la consideración de la naturaleza humana según disponga o no de educación, es decir, en el contexto de la alegoría de la caverna:

> Todas estas cosas, amigo Sócrates, dije, tantos y tales discursos sobre la virtud y el vicio, y el valor que les conceden dioses y hombres, ¿qué [efecto] pensaremos que producirán en las almas de aquellos jóvenes que las escuchen, y que, siendo bien dotados naturalmente y capaces de reflexionar, cuasi abalanzándose sobre estos discursos, infieran a partir de ellos qué clase y qué modo de vida deberán escoger para vivir la mejor vida posible? (365a).

En definitiva, Adimanto está distinguiendo aquí entre los modelos formativos (τύποι) y sus efectos en las almas de quienes son formados por ellos, o, en términos de la alegoría de la caverna, entre las estatuas y sus sombras. En el mismo sentido se expresa Sócrates precisamente allí donde inicia su reflexión

sobre la *paideía* en la polis justa, es decir, sobre el mismo tema que ha de ser ilustrado por la alegoría de la caverna. «El inicio —señala el filósofo— es lo más importante en toda obra», ante todo cuando se trata de moldear las almas (πλάττειν τὰς ψυχάς) de los más jóvenes con la impronta (τύπος) que se quiera dejar grabada en ellos» (377a-c). Es, pues, en la niñez cuando se forman nuestras opiniones sobre las cosas justas y bellas (538c6)[36]. Por eso pregunta Sócrates si, en la polis justa, se ha de permitir que los niños escuchen cualesquiera mitos y acojan en sus almas «opiniones» generalmente «opuestas» (ἐναντίας δόξας) a las que deberán tener cuando sean adultos (377b). Esos modelos y esas opiniones son los que encuentra el filósofo en la caverna, pero que, en la polis que comienza a construir en *República* II, han de ser sustituidos por aquellas reglas (νόμιμα) concernientes a las cosas bellas, justas y buenas que, a su vez, han de ser imágenes de lo verdaderamente bello, justo y bueno. Naturalmente que se ha de formar a los niños mediante *lógoi*. Pero hay dos especies de estos, la de los verdaderos (ἀληθές) y la de los falsos (ψεῦδος). A estos últimos pertenecen los mitos, lo primero con que se forma a los niños, y en los que, a pesar de ser «falsos», hay algo de verdad (377a)[37]. Sin embargo, un *pseûdos* logos puede ser *kalós* o no (377c) y es el primero el que hay que conservar o cultivar, pues está compuesto según los modelos formativos adecuados. Los que no son *kaloí* no solo lo son porque su logos es falso, sino además porque transmiten un *týpos* falso y, en ese sentido, instauran en el alma del receptor una verdadera

[36] No hay que olvidar que los prisioneros en la caverna están encadenados desde niños (cf. 514a5).

[37] Hay que tener en cuenta que a Platón no le preocupa la falsedad histórica, pues es perfectamente consciente de que no podemos saber lo que efectivamente pasó *in illo témpore* (382d).

mentira o falsedad (ἀληθῶς ψεῦδος). Esa es precisamente la condición del prisionero que se encuentra en la condición de la *eikasía*: está engañado en la mejor parte de su ser —el λογιστικόν, según la posterior tricotomía del alma— y sobre lo más importante, la realidad (τὰ ὀντα, 382a-b)[38]. Por esta razón, los fundadores de la polis justa deben sustituir los mitos y modelos que no se basan en la verdad (382d1-2) y no están orientados hacia la *aretḗ* (378e), propósito con el cual habrá que establecer modelos formativos (τύποι) conforme a los cuales los poetas han de componer sus mitos (379a), que han de adquirir el carácter de leyes (νόμοι) (383c). Estos mitos, compuestos conforme a esos modelos formativos y esas leyes, constituyen un *pseûdos* logos que, a su vez, es *kalós*. Como tales, en lugar de una «verdadera mentira» o una mentira completamente pura, solo producen una mentira o falsedad verbal (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος, 382 a-c). Pues si bien transmiten, como esta, algo fácticamente falso o ficticio, es posible, sin embargo, siguiendo esos modelos y leyes, componer mitos que, como tales, contengan una verdad moral y, de ese modo, sean útiles en el proceso formativo de los ciudadanos: «Y en el caso de los relatos míticos (μυθολογίαις) a los que nos referíamos poco a, por desconocer los hechos antiguos, ¿acaso no los hacemos útiles asemejando lo más posible la mentira a la verdad (ἀφομιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;)?» (382d1-4; cf. 389b4). Así pues, tal como la falsedad verbal puede servir de remedio (φάρμακον) de algún mal, los mitos pueden servir como

[38] En el contexto de la alegoría de la caverna véase lo que se dice sobre el contenido de esta mentira: «De ninguna manera podrían estos hombres tener por real *otra cosa que* las sombras de los artefactos» (Παντάπασι δή […] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιᾶς, 515c1-2).

remedio del engaño en que se vive. Como imágenes o representaciones de lo divino, mediados por esos modelos y leyes, son relegados ahora al ámbito de la *eikasía*, pero precisamente porque son compuestos conforme a esos modelos y leyes, ofrecerán la posibilidad de orientarse hacia la verdad y la *aretḗ*. No serían, entonces, útiles para los dioses, pero sí para los hombres, especialmente si cumplen una función educativa y, por eso mismo, transformadora y hasta liberadora, como veremos más adelante en el caso de la «noble mentira».

Así pues, según estos nuevos *týpoi* y *nómoi* (379a7), los poetas han de representar a la divinidad «tal como es» (οἷος τυγχάνει ὁ θεός ὢν, 379 a7; cf. 377e), es decir, en contraste con la opinión común (379c3), a) como una divinidad esencialmente buena que no puede ser causa de todas las cosas, sino solamente de las buenas (379c-380c); y b) como un ser simple e inmutable (380d ss.). Estos nuevos *týpoi* y *nómoi* de la religión pública en la que han de ser educados los ciudadanos de la polis justa son presentados con una pretensión de verdad que, según lo dicho más arriba, nos permite calificar estas nuevas representaciones de la divinidad como imágenes basadas en la *epistḗmē* y, por eso mismo, en las Ideas. Así pues, la crítica a los poetas y a la religión tradicional busca, entre otras cosas, sustituir la creencia, compartida por Céfalo y el vulgo, en la eficacia de los ritos y plegarias, en los diversos tipos de luchas entre los dioses y entre los hombres, etcétera. *Mutatis mutandis* vale lo mismo para Céfalo, Polemarco y Trasímaco respecto de sus propias concepciones y sus supuestos teóricos expuestos por Glaucón y Adimanto. Nos quedan por examinar las nuevas estatuas construidas por Sócrates basadas en la *epistḗmē* y sus correspondientes sombras en *República* I y II.

1.5. Las sombras y estatuas de Sócrates basadas en la *epistḗmē*

En la medida en que las tres concepciones de la justicia expuestas en *República* I son justas e injustas, son semejantes a aquellas sensaciones opuestas producidas por los entes sensibles. En tales casos, el alma cae en aporía y se ve en la necesidad de preguntarse por el significado —τί ποτε σεμαίνει— de los términos confundidos por la sensación, términos como «grande» y «pequeño», «duro» y «blando», «ligero» y «pesado», etcétera. Entonces, el alma se ve obligada a recurrir al razonamiento y la intelección (λογισμόν τε καὶ νόησιν)[39] para distinguirlos (523b-524b). Esto es precisamente lo que sucede en la última sección del diálogo con Trasímaco, marcada por la primera intervención de Glaucón y por el paso al examen acerca de cuál de los modos de vida, el justo o el injusto, es más provechoso (347a ss.). De esa manera, se introducen los tres argumentos finales de Sócrates, que, conjuntamente, constituyen los «aspectos de una única concepción ontológica» y, como tal, un esbozo anticipado de la concepción por desarrollar en el resto del diálogo[40]:

[39] *Logismós* y *nóēsis* son los modos de conocer propios de la *diánoia* y el *noûs* (cf. Platón, 2002, p. 682, n. 49). La *nóēsis* no parece referirse aquí a la «intuición intelectual», sino más bien a «una comprensión intelectual que sobreviene al concluir el proceso de racionalización idealizante de la experiencia» (Vegetti, en Platón, 2003, V, p. 115, n. 44, la traducción es mía). Sin embargo, siendo el filósofo el que realiza la distinción y separación de los opuestos, en cierta manera parecería presuponer la actividad de la *nóēsis*. Vista esta desde una perspectiva, desde aquella del que inicia el recorrido, solo tendría el primer sentido señalado, pero desde la perspectiva del filósofo no sería otra cosa que la aplicación de lo alcanzado mediante el conocimiento directo e inmediato de las Ideas y, en última instancia, de la Idea del Bien, que hace útiles y beneficiosas a la justicia y las demás virtudes, cf. 505a.

[40] Cf. Krämer (1959, pp. 46-56). Naturalmente que Krämer reconoce que *República* I no avanza hasta el *eîdos* transcendente, sino que permanece al nivel de la inmanencia teleológica (p. 52).

a) el argumento de la *pleonexía* (349b-350d); b) el argumento de la cooperación (350d-352d); y c) el argumento sobre la correspondencia entre *érgon* y *aretḗ* (352d-354b). Y el primero de ellos (349b-350d), en el sentido de la antedicha intervención del *logismós* y la *nóēsis*, propone distinguir entre la justicia y la injusticia perfectas, si bien inicialmente en el sentido inverso al socrático-platónico. Así pues, la injusticia perfecta es la tiranía (348d) y, en última instancia, en tanto imagen o sombra de la concepción de la naturaleza en el sentido expuesto por Glaucón, excelencia y sabiduría (348e2, 349a1-2). La injusticia sería, pues, bella y fuerte (348e10), y el injusto inteligente y bueno (348d3-4); la justicia, en cambio, todo lo contrario. Ahora bien, el argumento de la *pleonexía* pretende recuperar estos atributos para la justicia y el justo, y, de ese modo, su normatividad, al poner, precisamente, en evidencia que, como tendencia a poseer más, la *pleonexía* consiste en la negación y la transgresión de los límites. Como tal es inherente al injusto, pues, al querer siempre superar o sacar ventaja (πλέον ἔχειν) a todos, tanto a su semejante como a su desemejante, desconoce y abole todo límite. El justo, en cambio, se somete a la norma de la justicia, que es una y la misma para todos, y, como tal, solo pretende superar (πλεονεκτεῖν) al injusto, mas no al justo (349b-c). Esta es la hipótesis inicial y, en este sentido, podría decirse que se trata de una anticipación de la idea fundamental expuesta en *República* IV, según la cual una sola es la especie de la *aretḗ* e ilimitadas las de vicio (445c5-6). Pero el modo en que se desarrolla el argumento nos permite entenderla también como una sombra de semejante idea, pues, en primer lugar, asume como premisa la indistinción entre ser y parecer propia de los prisioneros y de la condición de la *eikasía*; y, en segundo lugar, recurre a la analogía entre justicia y *téchnē,* recurso perfectamente aceptable

por el sofista Trasímaco y los metecos Céfalo y Polemarco, que, como tales, estaban dedicados a las *téchnai*, al trabajo manual (βαναυσία) y al comercio y, por consiguiente, entendían la justicia como un conjunto de reglas útiles en la vida diaria[41]. Así pues, teniendo estos condicionamientos en cuenta, si, según Trasímaco, a) el injusto es inteligente y bueno, y el justo no es ni uno ni otro; b) cada uno será como aquellos a que se parece [sic]. Pues bien, c) si llamamos al músico inteligente y bueno en lo que concierne a la música, y el no-músico lo contrario; d) el músico no querrá superar al músico al afinar una lira, pues hay «una sola norma» del afinamiento, pero, con relación a la única norma, sí querrá sacar ventaja al no músico. En general, e) respecto de cualquier conocimiento o falta de él, el entendido (ἐπιστήμων) solo buscará alcanzar lo mismo que otro entendido, pero el que no dispone de conocimiento buscará superar tanto al entendido como al que no lo es. Ahora bien, f) el entendido es sabio; y g) el sabio, bueno y, como consecuencia de e), se sigue que h) el sabio y bueno no practicará la *pleonexía* respecto de su semejante, sino solo de su contrario; el malo e ignorante, en cambio, lo hará respecto de su semejante y su desemejante. Ahora bien, según la hipótesis inicial, el justo no querrá sacar ventaja a su semejante, sino solo a su desemejante y, por tanto, i) el justo se parecerá al sabio y bueno, y el injusto al malo e ignorante. Finalmente, como consecuencia de la confusión entre ser y apariencia, se sigue que j) el justo es bueno y sabio, y el injusto malo e ignorante. De este modo, el *logismós* y la *nóēsis* no solo han separado la justicia de la injusticia, sino que han restablecido el orden de la relación refiriendo la primera a la unidad

[41] Cf. Gutiérrez (2003, p. 93) y Dorter (2006, pp. 28 ss.). No hay que olvidar que Sócrates busca la liberación de los prisioneros mediante la puesta en práctica de su *téchnē tês periagōgês* de la manera «más fácil y eficaz» (518d).

de la única norma y la segunda a la infinidad de posibilidades de inadecuación a la norma: «Hay una sola especie de virtud y una infinidad de vicio» (ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα τῆς κακίας, 445c5-6). Como resultado tenemos una sombra, pero una sombra unívoca de la justicia política y de la justicia psíquica como especies de «hacer cada uno lo suyo».

El segundo argumento (350d-352d) busca recuperar el poder y la fuerza (δύναμις καὶ ἴσχυς) para la justicia. Y el punto de partida es la consideración de los efectos de la injusticia y de la justicia. Mientras que la primera produce sediciones (στάσεις), odios y lucha entre unos y otros; la justicia genera concordia y amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν) (351c-d). Así pues, el poder inherente (δύναμις) y la función propia (ἔργον) de la injusticia radicarían en la desintegración de cualquier comunidad o individuo volviéndolo impotente (ἀδύνατον) para la realización de cualquier empresa o acción en común. El poder y la función de la justicia, en cambio, sería su integración y ordenamiento para que, en esa disposición, pudiera actuar mejor en la búsqueda de cualquier fin. Claramente estamos aquí ante una prefiguración —una sombra unívoca— de la justicia en la polis y en el alma. Pues el presupuesto de este argumento es la concepción de la comunidad política y del individuo como un todo compuesto de partes y, así, la analogía entre polis y *psychḗ* que permite desarrollar las concepciones de justicia política y psíquica de los libros posteriores. Su fundamentación y, de ese modo, su original o su estatua aparecen, en *República* II, en el reconocimiento de la naturaleza social del ser humano: «Ninguno de nosotros es autosuficiente, sino que requiere de muchos otros» (369b). La conciencia de la indigencia constitutiva de la naturaleza humana y, de esa manera, de la necesaria interdependencia de los seres humanos, es el fundamento mismo de la comunidad

política y, por consiguiente, de la cooperación. Quien reconoce esto reconoce también que no es la *pleonexía* sino la necesidad (χρεία) lo propio de la naturaleza humana (369c). La comunidad política, por tanto, no va en contra de la *phýsis*, sino más bien se funda en ella. Las mismas diferencias entre los individuos —las partes del todo— son el resultado de la obra de la *phýsis* (370a7-b1). En consecuencia, sea individual como colectivamente, los seres humanos concebidos como un todo que, como tal, está compuesto de partes, requerimos necesariamente de la cooperación, de la integración y de la concordia entre las partes para el mejor funcionamiento del todo. Esta es exactamente la opinión opuesta a la concepción sofística de la naturaleza humana presupuesta por Trasímaco y expuesta por Glaucón, y constituye, además, una sombra unívoca del orden y la armonía propios de la justicia política y la justicia psíquica.

Finalmente, en el tercer argumento (352d-354b), la distinción de las *téchnai* en razón de su propia *aretḗ* (342a) y su respectiva función (ἔργον, 346a-d) es generalizada e indistintamente aplicada a todos los objetos de la *phýsis* y la *téchnē* (el caballo, los ojos, los oídos, un cuchillo y una podadora sirven de ejemplos, cf. 352d-353d). La función de cada cosa es definida como aquello que ella realiza sola o mejor que las demás (353a10-11; cf. 352e2-3). Y en la realización de esa función alcanza su propia *aretḗ* (353b-c). Así pues, en el caso específico del alma, sus diversas *funciones* —y, en este sentido, el argumento recoge la mencionada concepción de la comunidad y el individuo como un todo— son ordenadas bajo el concepto general de vida (ζῆν). Entonces, el alma alcanzará su *aretḗ* cuando «haga bien todas estas cosas» (πάντα ταῦτα εὖ πράττειν), esto es, «prestar atención, gobernar, deliberar y todas las cosas de esta índole» (353e4-5). Tomando en cuenta

el sentido tanto transitivo como intransitivo de *práttein*, concluye Sócrates que el alma justa vivirá bien y será dichosa y feliz, y la injusta todo lo contrario (353e). En consecuencia, el alma podrá realizar perfectamente sus funciones en la medida en que alcance su propia *aretḗ*, la *aretḗ* humana y, con ella, la justicia (cf. 353c). Tenemos así una clarísima prefiguración del argumento general de la *República* sobre la justicia, una sombra suya pero, una vez más, una sombra unívoca de la justicia. Ahora bien, este último argumento presupone una idea que no será planteada explícitamente sino hasta *República* II, pues, al igual que en el argumento anterior, pertenece al contexto de la génesis de la polis justa, una génesis que, como hemos visto, nos remite al conocimiento de la indigencia de la naturaleza humana y a las diferencias innatas entre los individuos como principio de su fundación (369b). Me refiero a la correspondencia entre *phýsis* y *érgon*. Así pues, cada «parte» de la comunidad política o del individuo debe cumplir con la función que le corresponde por naturaleza. Este es, sin duda, un aspecto del nuevo modelo formativo construido por Sócrates. Ahora bien, una vez formulada la analogía entre polis y *psychḗ*, se examinará, primero, la justicia en la polis (*República* II 368d - IV 434c) y, a continuación, (434d-445e) la justicia en el alma, con lo que se distingue entre dos niveles ontológicos, el visible y el inteligible, y en ellos, entre la *pístis* y la *diánoia*[42]. Precisamente a esa correspondencia entre *phýsis*

[42] Dorter considera que los libros II-IV corresponden en conjunto a la *pístis*, pues, según él, «el alma no pertenece al reino inteligible: es algo intermedio entre los físico y lo inteligible, incluso si es más cercano a este último (611e; cf. Fedón 80a-b), de manera que cuando Sócrates usa a la ciudad como una imagen para entender al alma (comienzos de 435b), ya no se encuentra en el mundo visible, pero tampoco en el inteligible» (2004, p. 18, n. 7, la traducción es mía). Al respecto, véase el capítulo siguiente.

y *érgon* se refiere Sócrates como una *arché̄* y un *týpos* de la justicia que encontraríamos al fundar la polis, con lo cual nos remite a *República* II 370b ss. Esa es la *arché̄*, el inicio de la construcción de la comunidad política, pues recién allí se introduce la noción de *phýsis*, mientras que el modelo del que se parte en *República* I es el de la *téchnē*, que, visto desde la perspectiva de la polis, es más bien el de una sombra o imagen del *týpos* basado en la consideración de la *phýsis.* Sin embargo, la correspondencia ente *phýsis* y *érgon* propia de la justicia política es, a su vez, una imagen o simulacro —εἴδωλον— de la justicia psíquica entendida como el orden armónico del alma (443c). En última instancia, la misma justicia psíquica nos remite a aquel orden conforme al pensamiento y, por tanto, al fundamento —κὰτα λόγον— propio del ámbito inteligible, cuyos elementos, las Ideas, se comportan siempre del mismo modo, sin cometer ni padecer recíprocamente injusticia (500c). Un orden, por tanto, en el que, al igual que en el orden político y psíquico, cada uno de sus elementos «hace lo suyo» y, de ese modo, cumple su función. Siendo así, la correspondencia entre *phýsis* y *érgon* constituye una de aquellas imágenes basadas en la *epistḗmē* que el filósofo ha de instaurar en este mundo para instaurar, como un demiurgo, un orden político justo (500d). A diferencia de las equívocas imágenes producidas por la *dóxa*, la permanencia de un orden semejante constituirá una imagen más bien «unívoca» del orden psíquico y, en última instancia, del inteligible, una imagen que, como modelo formativo o *týpos*, ha de dejar su huella —su sombra— en los ciudadanos de la polis.

Capítulo 2
De la *pístis* a la *diánoia*. *República* II-IV

Toda interpretación tiene sus propios presupuestos. En su propuesta sobre el paralelismo de la estructura de la *República* con el símil de la línea, Kenneth Dorter ubica *República* II-IV en el nivel de la *pístis*; V y VI hasta 497c, en la *diánoia*; y, desde allí hasta 535a, en la *nóēsis*, «en la medida en que esta puede ser puesta en palabras» (2004, p. 3, la traducción es mía). Lo que define la pertenencia de II-IV a la *pístis* es, según este autor:

a) Su completa permanencia dentro del mundo visible y, por consiguiente:

  - La supuesta ausencia de la Teoría de las Ideas.
  - La suposición de que el alma «no pertenece al mundo inteligible» —aunque en seguida añade que «es algo intermedio entre lo físico y lo inteligible»— (p. 18, n. 7).
  - El dominio del aspecto antropológico que, según Dorter, contrasta con el abstracto y filosófico no introducido sino hasta *República* V (p. 9).

b) Sus limitaciones metodológicas. Para señalar dichas limitaciones Dorter recurre al pasaje en que Sócrates afirma que «nunca alcanzaremos con exactitud nuestro objetivo siguiendo métodos como los que ahora estamos utilizando en nuestra discusión» (435c-d).

En contraste con esta interpretación, en este capítulo trataré de mostrar que la sección final de *República* IV —de 434d hasta 445e— corresponde a la primera subdivisión de lo inteligible, la *diánoia*. Esta posición la comparte Smith, pero, según él, el diálogo en conjunto no va más allá de la *diánoia* (1999), posición que, como veremos en el próximo capítulo, tampoco comparto. Por ahora solo quiero señalar que la supuesta ausencia de las Ideas en *República* IV supone, a su vez, que las Ideas o Formas inteligibles son el objeto tanto de la *diánoia* como de la *nóēsis*, suposición que indudablemente es compartida por muchos intérpretes. Yo, en cambio, en comunión con otros exégetas, distingo ambos niveles, tanto metodológica como ontológicamente; esto me permitirá responder también a la falta de abstracción que supuestamente hay allí. En relación con el ámbito al que pertenece el alma, cabe mencionar *Leyes* 898e1-2, diálogo sin duda muy posterior, pero que, creo, expresa una genuina posición platónica y en el cual Platón le hace decir al Ateniense acerca del alma que es un género «completamente imperceptible para todos los sentidos corporales, pero que es inteligible»[1]. Evidentemente, ello no impide

[1] Τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι, νοητὸν δ᾽εἶναι. Hay que tener en cuenta que inicialmente se refiere el Ateniense únicamente al cuerpo del sol, pero en seguida alude a cualquier ser viviente. En defensa de su posición, Dorter remite a *República* 611e y a *Fedón* 80a-b. Ambos pasajes se refieren al parentesco del alma con lo divino, lo inmortal y lo que es siempre, y la distinguen del cuerpo que es semejante a todo lo contrario.

el vínculo de esta con el cuerpo, que, en efecto, le permite cumplir una función mediadora entre lo sensible y lo inteligible, función que más bien la asocia al carácter mediador de las matemáticas vinculadas a la *diánoia*. No cabe duda, por lo demás, de que el alma es esencialmente mediación y, por eso mismo, su función esencial es el cuidado de lo inanimado[2]. Por último, en cuanto a las limitaciones metodológicas de *República* IV, hay que admitir que si bien Sócrates no dice explícitamente que en lo que sigue ha de cambiar de métodos, Dorter parece suponer que ha de seguir aplicando los mismos que ha usado hasta ese momento, cuestión que examinaremos detalladamente a continuación.

2.1. Analogía y mito

Mientras que las disputas en *República* I y, por consiguiente, al nivel de la *eikasía*, son disputas sobre términos[3] y, por ello, sobre meras sombras, Glaucón y Adimanto, elevando la investigación a un nivel superior en *República* II, preguntan por el ser de cada una, la justicia y la injusticia, y por el poder que tienen por sí mismas cuando están en el alma, sin prestar atención a sus consecuencias (las recompensas y la reputación)[4].

2 Cf. *Fedro* 246b6: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.

3 Cf. *República* 331e6-7: τοῦτο μέντοι ὅτι ποτε λέγει, 338c7: τί ποτε λέγεις, 341b5-6: τὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ τόν ἀκριβεῖ λόγῳ. Cf. 524c10. Ver el capítulo anterior. «La *eikasía* examina las palabras, las teorías, sin investigar las cosas a las cuales refieren las palabras» (Dorter, 2004, p. 8, la traducción es mía).

4 Cf. 358b4-5: ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ᾽ ἐστὶν καὶ τίνα ἔχει ἑκάτερον δύναμιν αὐτὸ καθ᾽ αὑτ´ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, 358c1-2: ἐρῶ δικαιοσύνην οἷον εἶναι φασιν καί ὅθεν γεγονέναι, 367b4-5: τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽αὑτὴν ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστιν· τὰς δέ δόξας ἀφαίρει. Cf. 367d2-3, 367e2-3 y 368c6-8.

De esta manera, la investigación propuesta iría, sin duda, más allá del ámbito visible correspondiente a la *pístis* e incursionaría en el ámbito de lo inteligible, pues la pregunta por el ser de la justicia y la injusticia remite, en última instancia, al ámbito de las Formas inteligibles y la cuestión sobre su poder en el alma, al nivel de la *diánoia*. Puesto que saben que ha pasado toda su vida examinándola (367d7-e1), Glaucón y Adimanto le ruegan a Sócrates que acuda en ayuda de la justicia y no abandone la investigación[5]. Evidentemente asumen que Sócrates dispone entonces de un mayor saber. Sin embargo, semejante proyección de la pregunta es claramente limitada por Sócrates pues, según él, el tema en cuestión es de suma importancia y supera la capacidad intelectual de los presentes[6]. De esta manera, se señala, sin duda, el tránsito a un nivel ontoepistemológico superior al de la *eikasía* y las sombras imperantes en *República* I. Si bien podría pensarse ya en un ámbito superior al visible, Sócrates, el filósofo, señalando el camino por seguir y poniendo en práctica su «arte de la conversión», propone en seguida una manera «más fácil»[7] de investigar la justicia psíquica o individual, un método adecuado al nivel de formación de sus interlocutores: examinar, primero, en letras grandes y, sobre un fondo mayor, lo que está escrito a lo lejos y con letras pequeñas (368d); es decir, investigar, en primer lugar (πρῶτον), la justicia política para,

[5] Cf. 368b-c. Como señala Szlezák, nos encontramos en un punto de flexión decisivo del diálogo en conjunto que, además, sirve de ilustración de la crítica a la escritura desarrollada en *Fedro* 278c-d; hasta cuatro veces usa Sócrates el verbo «ayudar, acudir en ayuda» (βοηθεῖν, βοηθήσαι) refiriéndose a la ayuda que puede prestar a su logos cuando recurre a cosas de mayor valor (τιμιώτερα) (en Platón, 2000).

[6] Cf. *República* 368c8-d1: Τὸ ζήτημα ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ᾽ ὀξὺ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται.

[7] Cf. *República* 368b8: ῥᾴων καταμαθεῖν, 434d8: ῥᾴων κατιδεῖν.

después (ἔπειτα), examinar la justicia individual. Tenemos así la famosa y discutida analogía entre la polis y el alma. Sus dos formulaciones parecen señalar, respectivamente, el inicio de la sección de la *pístis* (II-IV, 434c9) y de la *diánoia* (IV, 434d1-445e3).

Ahora bien, el estudio de la justicia individual mediante el examen de su imagen[8] —la justicia política— recuerda al procedimiento de la *diánoia* descrito en la línea (510b4). De los matemáticos se dice que usan figuras visibles y hacen sus razonamientos sobre ellas, pero no pensando en ellas sino en aquello a lo que se asemejan. El objeto intencional de su pensamiento son, entonces, los entes matemáticos propiamente dichos, no los que dibujan como representación suya (510d5-511a1; cf. Dorter, 2004, p. 18, n. 7). En efecto, la intención de esta analogía apunta al esclarecimiento de la justicia en el alma pero, en verdad, la justicia política se convertirá por un largo trecho en un tema intrínsecamente digno de consideración que captará completamente la atención de los interlocutores de Sócrates[9]. La intención y el horizonte de la mirada se verán, de esta manera, restringidos al ámbito visible. Pero, además, propio de la *diánoia* no solo es el uso de imágenes sino también el uso del método hipotético-deductivo, del cual no hay señales en el presente contexto. Antes bien, la analogía es aquí introducida conjuntamente con lo que hoy

---

[8] Según 368a3-4, hay que «prestar atención a la similitud (ὁμοιότητα) de lo más grande en la figura de lo más pequeño». Más tarde, Sócrates se referirá a la justicia política como «cierta imagen de la justicia» (εἴδωλόν τῆς δικαιοσύνης, 443c4-5); de la justicia en el alma, se entiende.

[9] Graeser, por nombrar a un especialista, llega a decir que la discusión sobre la esencia de la justicia «se pierde en la ficción de una polis», esto es, «en la construcción experimental de una tricotomía político-económica como correlato social de la tripartición psicológica» (1969, p. 13, n. 1, la traducción es mía).

en día suele llamarse un «experimento mental»[10], pero que, en realidad, tiene la forma de un mito, específicamente, la de las genealogías mitológicas. De ninguna manera Platón está pensando en un proceso histórico[11], pues, como afirma, no disponemos de conocimiento de los hechos de la antigüedad (διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, 382d2). Así pues, Sócrates propone examinar la génesis de la justicia política sobre la base de una génesis de la polis en general: «Construyamos con el discurso la ciudad *desde un inicio*» (τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, 369c9-10)[12]. La narración de esta génesis tiene tres momentos que van desde una polis verdadera y sana, pasando por una polis de lujo o infectada, hasta concluir en una polis nuevamente saludable, una polis buena y recta (cf. 372e, 399e y 449a). Pero el estadio inicial (ἐξ ἀρχῆς) de esta génesis es el de una armonía mítica en la que, en sentido estricto, no hay una vida política —no hay ni gobierno ni legislación— y, por consiguiente, podría decirse, tampoco justicia política[13]. Es una fase en la que los hombres cooperan espontáneamente entre sí y viven en paz y armonía sin necesidad de leyes y gobierno. Pues la construcción de la polis y, de ese modo, la génesis de la justicia no se basan, según Sócrates, en el sometimiento de la *phýsis* por el *nómos*,

[10] Ver la nota anterior.

[11] Cf. Cross y Woozley: «No hay nada en el texto que sugiera que Platón pretendía estar escribiendo historia» (1964, p. 81, la traducción es mía).

[12] No está de más recordar, por ejemplo, la *Teogonía* de Hesíodo, en la que las Musas celebran con su canto «desde el inicio» (ἐξ ἀρχῆς) la estirpe de los dioses (45).

[13] Sin embargo, la respuesta de Adimanto a la pregunta de Sócrates acerca del lugar donde podrían estar en la polis sana la justicia y la injusticia representa una restricción de esta afirmación: «No se me ocurre, Sócrates, a no ser que se hayan originado en la necesidad de que unos proporcionen algunas de las cosas mencionadas y otros, otras» (371e11-372a2).

de la fuerza motriz incondicionada de la naturaleza, por el contrato social, como sostiene Glaucón, sino, por el contrario, en nuestra necesidad natural: ἡμετέρα χρεία (369c10). Por eso se refiere a ella como una ciudad no solo sana sino verdadera (ἀληθινὴ πόλις, 372e6). Semejante «necesidad» se hace manifiesta en nuestra falta de autosuficiencia y, por ende, en nuestras múltiples necesidades[14], que, en esa fase inicial, se reducen a las más básicas: la necesidad de alimento, vestido y vivienda. Así pues, la satisfacción de estas necesidades requerirá del recurso a muchos individuos, cada uno de los cuales permitirá satisfacer una de ellas según los talentos y las habilidades de los que los ha dotado la propia naturaleza (370b). Consecuentemente, las diferencias entre los individuos, su variedad de talentos y aptitudes son obra de la *phýsis*. Y, en última instancia, la naturaleza de cada uno reclama su integración en la comunidad política. El hombre es, entonces, concebido como un ser que solo puede vivir en comunidad, como un ser eminentemente social o, como dirá Aristóteles, como un *zôion politikón* (*Política* 1253a3). La conciencia de ser tal, tanto como del lugar que ocupa en la sociedad en virtud de sus talentos y aptitudes, es un segundo momento en el proceso de conocimiento de sí mismo (Gutiérrez, 2008). Su plena expresión a este nivel la encuentra en el denominado «principio de especialización»: «Cuando cada uno hace una sola cosa, según la propia naturaleza y en el momento oportuno, sin tener que ocuparse de ninguna otra, entonces produce más, mejor y más fácilmente» (370c4-6)[15]. A cada cual corresponde, en consecuencia, por naturaleza una función,

---

[14] *República* 369b8: Γίγνεται τοίνυν πόλις ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν οὐκ αὐτάρκης,ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.

[15] Cf. 370a7-b2, 374a4-e8, 432a4-e8, 432d7-433a6, 443b7-c7.

aquella que, precisamente por basarse en su propia naturaleza, estará en condiciones de realizar más fácil y eficazmente que otros, lo que le permitirá contribuir de la mejor manera al funcionamiento de la comunidad entera a la que pertenece. Este principio le permite a Sócrates desarrollar la génesis no solo de la polis en general, sino de la polis justa en particular, con la introducción de nuevas funciones, según las nuevas necesidades, y con la construcción de la polis justa como una ciudad formada por tres estamentos sociales fundamentales, uno productivo y comercial, uno militar o de auxiliares, y uno de filósofos o guardianes. Todo ello, sin embargo, no nos debe hacer perder de vista que, en conjunto, la génesis de la polis justa es un discurso (λόγος) hecho a modo del mito (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες, 376d9-10)[16], pues, antes que explicarla, las tres fases en la génesis de la ciudad justa presuponen esta división de la sociedad. Así pues, en contraste con lo que sucede con la tricotomía del alma en *República* IV, esa génesis no ofrece ningún argumento para la división de la sociedad en tres estamentos, sino que la presupone; pero, además, recibe una legitimación mediante la denominada «noble mentira», específicamente, por el mito de los metales.

Una «ciudad sana», la primera en la génesis, permite ver la naturalidad de la cooperación en contraste con el énfasis de Glaucón en la naturalidad de la *pleonexía*, que genera el egoísmo y el conflicto. Semejante propuesta constituye la tesis opuesta a la teoría sofística del «estado natural» y el mito de

[16] Cf. 501e2-3: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ; *Fedro* 276e2-3: μυθολογεῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης. Aun cuando Platón siempre refiere sus mitos a otras fuentes, no hay que perder de vista que, como ha señalado Brisson, μυθολογεῖν es un verbo semánticamente ambiguo, pues hace referencia no solo a la narración de un mito sino también a su misma creación, incluyendo su contenido (2005, pp. 206 ss.).

Gyges expuestos por Glaucón[17]. Así como este sirve de ilustración de aquella y de legitimación de la idea de que nadie es justo voluntariamente, la retroproyección de una concepción de la naturaleza humana a un mítico estado inicial u originario de la comunidad política sirve —en este nivel del desarrollo de la *República*— como legitimación de la idea de la cooperación de los miembros de la comunidad en vistas a su integración. Estamos, pues, ante un mito que muestra qué modo de vida sería el más conforme a la naturaleza humana en una comunidad carente de gobierno y legislación[18]. Aun cuando, como hemos visto, en esa comunidad no aparece explícitamente la justicia política y menos aún la estructura tripartita de la sociedad, como dirá Sócrates más adelante, en el principio de especialización antes enunciado está ya presente la justicia, aunque, por las limitaciones de los presentes, quedará inicialmente inadvertida[19]. Incluso se requiere de la noble mentira —compuesta por un mito de la autoctonía y el mito de los metales— para legitimar su estructura y jerarquía tripartitas. En conjunto, estos mitos han de posibilitar la sedimentación de la concepción platónica de la justicia en las «creencias» de los ciudadanos de una polis justa ya existente o por construir. Como tales, no se contraponen al logos, sino que están inscritos en el proyecto de formación

---

[17] Sobre la conveniencia de examinar las tesis opuestas para esclarecer un tema, se manifiesta expresamente Adimanto, cf. 362e2-3: δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους.

[18] Sin referencia al mito señala esto mismo Devereux (1979, p. 38).

[19] Tal vez por esa misma razón la «ciudad sana» es menospreciada en buena parte de la literatura especializada. En contra de esa actitud véase Smith (2001, pp. 123-125), cuando se refiere a Annas (1992) y a Reeve (1988). Smith hace ver que precisamente esta presencia de la justicia en la ciudad sana significa que, en última instancia, la concepción platónica de la justicia no depende necesariamente de la tripartición de la ciudad.

de los ciudadanos: «Como si estuviéramos contando un mito y tuviéramos también tiempo libre, eduquemos con el discurso a estos hombres»[20].

2.2. La noble mentira

Es necesario tener en cuenta que la «noble mentira» (γενναῖον ψεῦδος)[21] es introducida en un contexto en el que se examina la cuestión acerca de quiénes deben gobernar y quiénes ser gobernados. La respuesta anticipa desde ya la paradójica propuesta platónica del gobierno de los filósofos, quienes en el presente contexto aparecen como los mejores (ἄριστοι) entre los guardianes, es decir, los más aptos para guardar la ciudad; personas inteligentes (φρονίμοι), eficientes y preocupadas por ella. Este último rasgo es fundamental, pues, como señala Sócrates, uno se preocupa más que nada por aquello que ama. Y lo que uno más ama es aquello para lo que considera convenientes las mismas cosas que le convienen a uno mismo, de manera que uno piensa que si a la ciudad le va bien le irá bien a uno mismo (412c-d). Más adelante, en *República* V, Sócrates defenderá «dialécticamente» esta posición[22], pero en este nivel, para intentar persuadir, en primer lugar, a los gobernantes y a los militares y, después, al resto de los ciudadanos, recurre a la noble mentira, es decir, a una falsedad verbal. Y con ella intenta persuadirlos de que toda la crianza y educación que han recibido hasta ahora no es más que un sueño

---

[20] *República* 376d9-10: ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες τε ἅμα καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας.

[21] El sentido de «noble» (γενναῖον) no es claro y probablemente exprese una valoración literaria: una mentira espléndida, impresionantemente grande (cf. Schofield, 2009, p. 104).

[22] Ver el capítulo 3.

(ὀνείρατα) y de que, en verdad (τῇ ἀληθείᾳ), habían vivido en el seno de la tierra por la que han sido criados y moldeados (414d). Así pues, a diferencia de los mitos criticados en *República* II y III, la noble mentira los instruye alegóricamente acerca de ellos mismos, sobre su origen común, su naturaleza y sus diferencias innatas, que han de servir de fundamento para la construcción de la ciudad justa. Y su intención es motivar desde la infancia a todos los ciudadanos, cada uno desde la posición que ocupa en la ciudad, a preocuparse por y cuidar de ella[23]. Pues, en primer lugar, en el momento «fenicio» del mito, afirma que todos han nacido de la tierra, en cuyo seno han sido criados y formados hasta estar perfectamente acabados. Así pues, el territorio en el que viven es la madre y nodriza de todos. Y, por ende, todos son hermanos y, en ese sentido, iguales. Hay, en consecuencia, que defender ese territorio y cuidar de sus hermanos (414d-e). El objetivo es, por tanto, integrar y dar cohesión a la comunidad. Pero, en un segundo momento, en el momento «hesiódico» del mito, la divinidad los modeló, es decir, mezcló oro en la creación de los más valiosos (τιμιώτατοί) y más idóneos para gobernar; plata, en la de los auxiliares (ἐπίκουροι); y hierro y bronce, en la de los agricultores y artesanos[24]. Las diferencias individuales

[23] Para más detalle, cf. Schofield, quien muestra ampliamente que «La noble mentira está lejos de ser una descarada pieza de propaganda diseñada para controlar la masa de la población de la ciudad ideal [...]. En primera instancia, está dirigida a los gobernantes y su objetivo principal es inculcarle un espíritu cívico» (2007, p. 159). Cf. Calabi: «no se trata de un ejercicio de un poder totalitario, de un instrumento de engaño de una población subyugada, como lo ha interpretado parte de la crítica contemporánea» (1998, p. 454, las traducciones son mías).

[24] Sobre las fuentes del mito y su transformación en Platón, cf. Schofield (2009) y Calabi (1998). La primera parte del mito es, en realidad, un mito de fundación griego, específicamente de la fundación de Tebas, cuya figura central es Cadmo, nacido en la ciudad de Tiro y, por eso, fenicio.

no aparecen aquí, como en *República* II, como obra de la *phýsis*, sino de la divinidad (ὁ θεός). Logos y *mŷthos* trabajan aquí en un mismo sentido. Sin embargo, la tripartición de la estructura social, propia del ámbito cultural indoeuropeo, solo es legitimizada por el mito. Finalmente, si bien el este reconoce que, en virtud del origen común de todos los ciudadanos, cada grupo engendrará por lo general hijos semejantes, el primer y principal mandato de la divinidad (πρώτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός) ordena que los guardianes pongan especial atención a los metales de los que están compuestas las almas de los niños, esto es, a sus dotes naturales, pues se admite que habrá ocasiones en que un hijo de bronce o hierro puede nacer de un padre de oro y tendrá que ser relegado a la clase de los artesanos y labradores, o a la inversa, y tendrá que ser promovido a la clase de los guardianes, etcétera (415b, 423c-d). Lejos estamos de la defensa de una aristocracia de linaje, pues las dotes naturales no necesariamente se transmiten como herencia. Así pues, por mandato divino los gobernantes deberán poner cuidado en ello y ubicar a cada cual en su lugar. Eugenesia y movilidad social son así implantadas en la sociedad ideal.

En un primer momento, y puesto que la ciudad justa aún no ha sido fundada, Sócrates muestra cierto recelo en contar el mito. Sabe que se encontrará con una fuerte dosis de escepticismo entre los ciudadanos y que requerirá de una abundante capacidad de persuasión para hacerlo creíble (πεῖσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς, 414c6-7; cf. c9-10) y hasta de cierta osadía (τόλμῃ, 414d1), al punto que le pregunta a Glaucón por algún

Sócrates mismo sugiere una gran difusión del mito cuando dice que lo que él narra «no es nada nuevo, pues, como narran y han hecho creer (πεπείκασιν) los poetas, ha ocurrido anteriormente ya mucha veces» (414c). Los atenienses mismos cuentan con un mito semejante.

procedimiento (μηχανήν) para persuadirlos (415c8). La respuesta de Glaucón pone en evidencia que se encuentran en una de las ciudades actualmente existentes, es decir, injustas. Y que solo con el paso del tiempo, cuando desde niños el mito se inculque a sus hijos y a las futuras generaciones, podrá formarse una tradición en la que sea aceptado literalmente (415c9-d1). Se trata, entonces, «de un mito destinado a convertirse en tradición» (Calabi, 1998, p. 455). Mientras no se haya fundado la ciudad justa, busca primero introducir cierto descontento en las ciudades realmente existentes inculcándoles la idea de que la crianza y la educación que han recibido hasta entonces —aquella basada en el modelo de los poetas tradicionales y los sofistas— la han recibido como en sueños (ὥσπερ ονείρατα) (414d4-6), pero que en verdad (ἀληθείᾳ) habían sido criados y formados en el seno mismo de la tierra donde han nacido. Hasta aquí la «noble mentira» funciona como una estatua de la *pístis*, concebida, más bien, para liberar más que para someter a quienes está dirigida. Hay, primero, que persuadir de ello a los gobernantes y auxiliares y, después, al resto de los ciudadanos (414d) para romper el círculo vicioso que se forma entre la enseñanza poético-sofística y las opiniones del vulgo, y acabar con la verdadera mentira en que han estado viviendo. Sin embargo, una vez fundada la ciudad y una vez que el mito constituya una tradición, los niños creerán que así son las cosas, pues no son capaces de distinguir entre la alegoría y lo que no lo es (378d6-7). No obstante, alcanzada ya la edad del discernimiento, podrán entender el sentido profundo o la enseñanza que pretende transmitir el mito, despertar de su sueño y así contribuir a la integración de la ciudad mediante el cultivo de virtudes como la moderación (σωφροσύνη) —el acuerdo entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe de gobernar, tanto en la ciudad como

en el individuo (432a)— y la justicia —el ejercicio de la función que a cada uno le corresponde por naturaleza, 433a-b— por el bien de la comunidad. En este sentido, la noble mentira funciona del mismo modo que las imágenes de la *eikasía*, aunque, a diferencia de las imágenes producidas por los sofistas y los poetas, esta imagen se asemeja lo más posible a la verdad y funciona como un remedio de la falsedad verbal en la que han vivido. La noble mentira actúa, entonces, como un remedio de sí misma. Y, en ese sentido, es correcto decir de ella que si bien puede ser «*políticamente* conservadora, es *epistémicamente* revolucionaria» (Lear, 2006, p. 32, la traducción y las cursivas son mías).

2.3. Una topografía alegórica y el ascenso en el logos

En los primeros cuatro libros de la *República* encontramos elementos suficientes para construir una topografía alegórica que corresponda al desarrollo del argumento y, por consiguiente, a los tres niveles ontoepistemológicos hasta ahora implicados. Así pues, al descenso inicial al Pireo correspondiente al descenso a la caverna, específicamente al lugar donde los prisioneros disputan sobre las sombras de la justicia, le sigue en *República* IV 432b-434a la referencia a la caza de la justicia. «Es evidente», dice Sócrates, que la justicia «está aquí por algún lado». Es más, con su usual urbanidad, exhorta a Glaucón a mirar con cuidado «por si de algún modo la ves antes que yo y me la puedas señalar». Reconociendo sus limitaciones, Glaucón se ofrece a seguirlo y Sócrates accede a servir de guía y añade: «[…] el lugar parece de difícil acceso y sombrío, pues es tenebroso y difícil de explorar» (δύσβατος γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκιος· ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύντος). Obviamente nos encontramos aún en la

caverna, pero ya no entre las sombras, pues la justicia está ya de algún modo presente, hay un «rastro» (ἴχνος, 432d3) suyo y «desde un principio ha estado rodando a nuestros pies, pero no la hemos visto» (ἐξ ἀρχῆς κυλινδεῖσθαι, καὶ οὐχ ἑωρῶμεν ἄρ᾽ αὐτό, 432d8-9). La razón de que pasara inadvertida es que en lugar de dirigir la mirada hacia lo que teníamos delante de nosotros la dirigíamos hacia lo lejos (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δὲ ποι ἀπεσκοποῦμεν, 432e1-2), probablemente siguiendo la cuestión propuesta inicialmente por Glaucón y Adimanto, hacia la justicia en el alma, cuando, en razón de las limitaciones de los presentes, se había acordado examinarla primero en la polis. Sócrates mismo se encarga de precisar a qué se refiere: «Aquello que desde el inicio (ἐξ ἀρχῆς), cuando empezamos a fundar la ciudad […], que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen a la ciudad, aquella para la que la naturaleza lo hubiera dotado mejor» (433a5-6). Claramente, Sócrates se refiere al denominado «principio de especialización». «Esto o un aspecto de esto es la justicia» (τοῦτο ἐστιν […] ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη, 433a3; cf. 433b3), señala. La imprecisión se debe a que, a fin de cuentas, solo estamos hablando de la justicia política. En conclusión, la justicia política es concebida como «hacer lo suyo» (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν), esto es, realizar la función que a cada uno corresponde por naturaleza. Por contraposición, la injusticia consiste en ocuparse de múltiples funciones (πολυπραγμοσύνη) y, de ese modo, inmiscuirse en las tareas de los demás (434b-c). Literariamente, este largo develamiento de la justicia, en este lugar tenebroso y difícil de explorar, cumple la función de un «proemio» de la investigación de la justicia psíquica o individual.

Una vez concluida la consideración de la justicia y la injusticia políticas, sigue, conforme a lo programado, el examen de la justicia en el alma, a la cual apuntaba desde un inicio la propuesta de Glaucón y Adimanto (434d). Antes de examinar detenidamente este tránsito que, a mi parecer, señala el paso de la *pístis* a la *diánoia*, y para no perder de vista la topografía alegórica de la que hace uso Platón, cabe señalar que este examen concluye diciendo «que hemos llegado ahí donde nos es posible contemplar de manera muy clara» (ἐνταῦθα ἐληλύθαμεν, ὅσον τε σαφέστατα κατιδεῖν) que es más provechoso ser justo que injusto (445b5-6). La claridad de este lugar contrasta con el lugar sombrío y tenebroso en que nos encontrábamos en el nivel anterior de la investigación. Pero, más aún, a continuación se hace expresamente la comparación entre el arribo a una torre de observación (σκοπιᾶς) y el ascenso en el discurso (ἀναβεβέκαμεν τοῦ λόγου) (445c4-5), desde donde es posible emitir una posición platónica fundamental que presupone los resultados establecidos hasta ese momento y que determina el desarrollo del argumento del diálogo: «Hay una forma de virtud e infinitas del vicio» (445c5-6). En contra del usual reproche del neoplatonismo a este tipo de lectura, queda así claramente establecido el uso alegórico que hace Platón de la topografía. La referencia a la *anábasis* y a la mayor o menor claridad como criterio de distinción entre los diversos niveles ontoepistemológicos ubica estos desplazamientos en el contexto de la línea y la caverna. La importancia de una topografía semejante se ve confirmada por el uso ulterior de la imagen de la «acrópolis del alma» (ἀκρόπολις τῆς ψυχῆς) para referirse a lo racional en ella (560b6-7).

2.4. El tránsito a la *diánoia* y la estructura del alma

La propuesta de investigar la justicia y la injusticia en el alma, en *República* II, constituye indudablemente el punto de inflexión decisivo en el desarrollo del diálogo. Es el punto que lleva a Sócrates a construir sus nuevos modelos formativos o estatuas unívocas que han de permitir la salida de la caverna. Sin embargo, como vimos, esa investigación se ve postergada por la consideración de la justicia en la polis. No es sino hasta la mitad de *República* IV, donde efectivamente se inicia esa investigación, cuando Sócrates invita a trasladar los resultados del examen de la justicia política a la individual. Son varios los elementos que caracterizan este pasaje como un tránsito a un nivel ontoepistemológico superior, sin por ello perder de vista la continuidad del argumento. Pues formalmente se trata de un solo examen que tiene dos partes: a) el examen de las letras grandes y b) el examen de las letras pequeñas. Supuesto esto, hay que completar (ἐκτελέσωμεν) ese examen con la consideración de las letras pequeñas. La reformulación de la analogía entre la ciudad y el alma delimita, en cierta manera, la sección correspondiente a la *pístis*[25] e inicia la correspondiente a la *diánoia*. Asimismo, en cuanto al contenido —si el alma tiene la misma estructura que la polis o no (435c5)— señala que «no es en absoluto baladí» (οὐ πάνυ […] εἰς φαῦλον, 435c7; cf. 368c9), con lo que da a entender que estaríamos tratando un asunto de mayor valor (τιμιώτερα) (cf. Szlezák, 1985).

[25] En verdad, la sección correspondiente a la *pístis* ya se inicia con el comienzo de *República* II, pero podríamos hacer una distinción entre la *pístis* en la que se presentan las estatuas equívocas de la justicia y la *pístis* en la que se presentan las estatuas unívocas de la justicia. Esta última se inicia con la propuesta de la analogía entre polis y alma, y concluye también con su reformulación.

En correspondencia con este cambio de nivel, Sócrates añade, además, dos valiosas observaciones metodológicas.

En primer lugar, el resultado de la anterior investigación —la estructura de la polis y la concepción de la justicia política como «hacer lo suyo»— es aceptado, pero no de manera definitiva[26], sino solo condicionalmente. Hasta en dos ocasiones se expresa Sócrates en este sentido:

> [1] Pero, si transfiriendo esta forma (εἶδος) a cada uno de los hombres, estamos de acuerdo (ὁμολογῆται) en que también allí es justicia, lo concederemos de inmediato, pues, ¿qué podremos decir? Y si no, consideraremos otra posibilidad (434d1-4).
>
> [2] Pues bien, lo que allí es manifiesto, traslademoslo a cada individuo y, si concuerda (κἂν μὲν ὁμολογῆται), estará bien. Si, en cambio, en el individuo se evidencia alguna otra cosa, retornaremos otra vez a examinarlo en la ciudad. Quizá comparando uno con otra y frotándolos (τρίβοντες), como enjutos, logremos que la justicia resplandezca (ἐκλάμψαι), y, entonces, hecha manifiesta, la estableceremos firmemente en nosotros mismos (βεβαιωσαίμεθ᾽ ἂν αὐτὴν παρ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς, 434e3-435a4).

Aun cuando la analogía en sí misma es un procedimiento de origen matemático, en verdad fue introducida para facilitar la investigación de la justicia individual, como un procedimiento del «arte de la conversión», pero de manera tal que inicialmente redujo su horizonte exclusivamente a lo visible, al lugar sombrío y tenebroso ya mencionado. Así pues, la transposición de los resultados de esa investigación a un nivel ontológicamente superior solo puede tener

[26] Cf. 434d1: Μηδέν […] πω πάνυ παγίως αὐτὸ λέγωμεν.

un carácter probable o aproximado. Dicho de otra manera, para la «conciencia» que recorre el camino que le muestra la «conciencia filosófica», la analogía procede de lo visible a lo inteligible y, como tal, no permite alcanzar un conocimiento cierto y seguro. Su función es fundamentalmente heurística y propedéutica. La correspondencia, si la hubiera, presupone el establecimiento de la tricotomía mediante otros métodos. Precisamente, en ese sentido, el filósofo introduce de manera explícita, en el pasaje siguiente, el criterio que permite establecer la semejanza —no identidad— entre los términos de la analogía. Glaucón reconoce que Sócrates habla allí de un camino (καθ᾽ ὁδόν) que es necesario seguir (435a5). Y, en ese sentido, observa Sócrates:

> Ahora bien […], cuando se afirma que algo mayor es lo mismo que algo menor, en aquello en lo que se dice que son lo mismo, ¿son desemejantes o semejantes? —Semejantes, dijo [Glaucón].
>
> —Entonces, un hombre justo tampoco diferirá en nada de una ciudad justa en lo que respecta a la Idea/idea misma de justicia (κατ᾽ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος), sino que será semejante (435a6-b2).

La expresión «Idea/idea misma de justicia» es, sin duda, ambigua. Desde la perspectiva del que sigue al filósofo-guía, se refiere simplemente a la concepción de justicia política que se acaba de establecer: «Una ciudad es justa cuando las tres clases de naturalezas que existen en ella hacen cada una lo suyo» (435b4-5). Sin embargo, desde el punto de vista del filósofo-guía, se trata de la Idea de justicia. Pues, usando por primera vez la expresión más completa con la que Platón suele referirse a las Ideas o Formas inteligibles, Sócrates introduce esta Idea como criterio exacto de la determinación

de la semejanza o desemejanza entre la polis y el alma. Como se evidenciará más adelante, cualquier instancia o entidad de la que prediquemos la justicia es justa solamente en la medida en que se aproximan a o participan en esta Idea[27]. Y todas las instancias o entidades que cumplan con esta condición también serán semejantes entre sí en virtud de su relación con la misma Idea. Así pues, incluso si se negara la referencia a la Idea en este pasaje, no cabe duda de que la concepción de la justicia platónica cumple aquí una función que Platón le asigna a la Idea[28]. Además, al igual que al inicio de la *pístis*, introduce un elemento propio de la *diánoia*, la analogía. Esta vez, al inicio de la *diánoia*, Sócrates se refiere a un elemento de la *nóēsis* que podría servir de fundamentación de la analogía. Como cuando la formula por primera vez, Sócrates se muestra aquí, una vez más, como el verdadero filósofo que dispone del conocimiento del camino que ha de seguir la investigación y de la meta hacia la cual conduce y que, al avanzar en ese camino, va, con sus propuestas, siempre un paso más adelante que sus interlocutores. No es este, sin embargo, el único elemento en esta sección que anticipa elementos de la siguiente sección en el ascenso hacia el conocimiento en sentido estrictamente filosófico.

En segundo lugar, y poco después de esta primera mención de la especie o Idea de justicia, aparece también una referencia a la dialéctica, pero así como por ahora no se hace

[27] Cf. *República* 472b7-d2.

[28] Dorter niega que se trate de una Idea (2004, p. 18, n. 7) y, por tanto, en contra de Smith (1999, p. 200), le niega el carácter de *diánoia* a *República* IV. Vegetti también sostiene que el término *eîdos* solo debe entenderse aquí como sinónimo de *méros* y *génos* (cf. Platón, 1998, III, Libro IV, nota *ad loc.*). Al menos se puede admitir que se trata de una anticipación de la Teoría de las Ideas. De todos modos, creo que el paralelo con la introducción de la analogía justifica que pensemos ya en la Idea platónica.

uso de la primera, tampoco se recorre el camino señalado por la segunda. Así pues, Sócrates dice que «nunca aprehenderemos *exactamente* esta cuestión» —la tricotomía del alma (cf. 435c5-6)— «con métodos como los que *ahora* hemos usado en nuestros argumentos» —la analogía y el mito— «pues *el camino* que conduce a ello *es más largo y complicado*, aunque, *tal vez sean valiosos para lo que hemos dicho y examinado anteriormente*»[29]. El camino más largo y complicado, la dialéctica (cf. 504c1-d3), que permitiría alcanzar la exactitud requerida, no solo sobre la estructura del alma sino también sobre su naturaleza, no se recorre en el diálogo. El tema de la verdadera naturaleza del alma y, por consiguiente, de su estructura, sigue aún pendiente en *República* X (cf. 611b1-612a6)[30]. Así que la presente consideración de su estructura, siendo previa al examen dialéctico de su verdadera naturaleza, tiene un carácter meramente provisional y limitado. Pero, evidentemente, es en contraste con este camino que se establece la insuficiencia de los métodos hasta

---

[29] *República* 435d1-4: ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιύτων μεθόδων, οἷαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν· ἄλλη γὰρ μακρότερα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα· ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένον τε καὶ προσεκεμμένον ἀξίως.

[30] En 612a3-4 se dice que solo una vez que se haya purificado de todas las «las piedras y las conchas que ahora […] le han nacido alrededor», «podrá verse su verdadera naturaleza, si es multiforme o uniforme, o de qué modo y cómo es». Allí también se encuentran algunas afirmaciones sobre su verdadera naturaleza, pero no precisamente como resultado de la dialéctica. Al respecto cf. Szlezák (1976). En contra, Graeser: «El objeto de la investigación se aborda de una manera completamente dialéctica, en sentido platónico. Lo demuestra la estructura conceptual de la argumentación, a la que subyace el principio de no-contradicción (436b8-c2)» (1969, p. 14, n. 2, la traducción es mía). Que, en efecto, el principio de no-contradicción sea el punto de partida de la investigación no necesariamente significa que el procedimiento sea dialéctico. Sobre el significado del recurso al principio de no-contradicción, véase más adelante.

ahora (νῦν) utilizados. Estos tal vez han resultado «valiosos o adecuados» (ἀξίως) para «lo dicho y examinado anteriormente» (τῶν γε προειρημένων τε καὶ προσεκεμμένων); esto es, en el examen de la génesis y la estructura de la polis y, conjuntamente con ella, de la génesis de la justicia política. La función de dichos métodos es fundamentalmente heurística y propedéutica y, en efecto, ofrecen un resultado valioso que, sin embargo, cuando menos inicialmente, condicionan la ulterior investigación. De todos modos, aun cuando es cierto que Glaucón admite, a continuación, que a él le resultan suficientes por el momento (ἐν τῷ παρόντι ἱκανῶς) y Sócrates asiente, aunque solo para ponerse al nivel de su interlocutor (ἀλλὰ μέντοι [...] ἔμοιγε καὶ πάνυ ἐξαρκέσει, 435d5-7), la pregunta es si esos métodos son los que efectivamente seguirán siendo aplicados en el análisis de la estructura del alma y la justicia psíquica o individual. Sin duda, ya no hay lugar para el mito. La analogía, en cambio, vuelve a recuperar su verdadera dimensión matemático-dianoética. Y es reforzada, como veremos, por un complemento metodológico, el recurso al método hipotético-deductivo. Veamos más de cerca lo que sucede al inicio de esta sección.

2.5. Autorreflexión y principio de no-contradicción

Ante todo, hay que examinar si el resultado de la anterior investigación «concuerda» (ὁμολογῆται) efectivamente con la estructura del alma y la justicia en ella, cuanto más si esta pertenece a un orden superior —al de las letras pequeñas o de lo inteligible—. No se trata de una mera transposición mecánica de los resultados de un ámbito a otro, de lo visible a lo inteligible, específicamente a lo psíquico; antes bien, exige un nuevo examen, y esto es lo decisivo, con un método adecuado

a la naturaleza de su objeto. Pues, a pesar del aparente asentimiento a la opinión de Glaucón sobre la suficiencia de los métodos hasta ahora aplicados, en verdad el método usado por Sócrates en el análisis de la estructura del alma y la justicia psíquica es más bien el método hipotético-deductivo atribuido en la línea a la *diánoia*. Solo mediante este método, después de la consideración de la justicia política, y si se tiene éxito en la investigación, se podrá alcanzar el nivel de aquellos que disponen de «una mirada más aguda», lo cual es sugerido por la misma imagen del resplandor (ἐκλάμψαι) producido por la frotación (τρίβοντες) de las dos entidades implicadas[31]. Solo entonces adquiere la analogía su dimensión propiamente matemática o, mejor aún, dianoética, en el contexto de una indagación en la que se está «obligado» (ἀναγκάζεται) a proceder «a partir de hipótesis (ἐξ ὑποθέσεων) usando (χρωμένη) imágenes de las cosas que en el ámbito de lo visible eran las «imitadas» —las nuevas estatuas o modelos formativos— «avanzando no hacia un principio, sino hacia una conclusión» (οὐκ ἐπ᾽ ἀρχὴν πορευόμενη ἀλλ᾽ ἐπὶ τελευτήν, 510b4-6; cf. 510c-e).

Sin embargo, antes de proceder conforme al método hipotético-deductivo, llama poderosamente la atención cómo Sócrates admite rápidamente que es muy «necesario» (πολλὴ ἀνάγκη) manifestar nuestro «acuerdo» (ὁμολογεῖν) con la presencia de las «especies y caracteres» (εἴδη τε καὶ ἤθη) de la polis en cada uno de nosotros, pues «no han llegado a ella de ningún otro lado» (435d9-e1). Hasta dice que sería ridículo (γελοῖον) pensar de otra manera (435e2) y que no es difícil reconocerlo (436a5-6). Una vez más, pareciera darse por satisfecho con el examen propio del nivel de la *pístis*.

[31] Cf. *Carta VII* 344b, en la que se usa como metáfora del acceso al conocimiento.

Sin embargo, en contraste con la facilidad de esta rápida y fácil afirmación de la presencia del mismo número de «partes» tanto en la polis como en el alma[32], Sócrates destaca, a continuación, la dificultad de la cuestión a examinar: si, asumiendo el modelo de la tricotomía del alma, en cada caso ella hace lo que hace con una de sus especies —aprendemos con una, nos encolerizamos con otra y con una tercera apetecemos los placeres de la alimentación y la generación y demás afines— o, cuando surge en nosotros el impulso correspondiente (ὅταν ὁρμήσαμεν), actuamos en cada caso con ella toda entera (ὅλῃ τῇ ψυχῇ) (436a8-b12). Delimitar esta cuestión de «una manera digna del pensamiento» —*ἀξίως λόγου*— y no únicamente «de lo dicho y examinado anteriormente» (*τῶν γε προειρημένων τε καὶ προσεκεμμένων ἀξίως*, 435d4), al modo de la *pístis*, dice Sócrates, «será difícil» (436b3-4)[33]. De esta manera, la «suficiencia» (ἱκανῶς) de los métodos hasta ahora empleados para la investigación de esta cuestión es claramente descartada. Se requiere ahora de un método que, sin ser un examen dialéctico de la naturaleza del alma, esté a la altura de la cuestión por examinar y a la altura del nivel de reflexión alcanzado, y que permita establecer una concordancia adecuada entre las exigencias de este y la naturaleza de aquella. Ahora bien, la naturaleza

[32] Sócrates usa los términos μέρος, εἶδος y γένος para referirse a las usualmente denominadas «partes» del alma. Debe, sin embargo, tomarse en cuenta que el primer término no indica nada sobre su naturaleza, pues Sócrates también se refiere a las «partes de la virtud» (μέρει ἀρετῆς, 484d6) o también a «la partes mismas de la naturaleza filosófica» (*αὐτὰ τὰ* τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη, 495a5; cf. 503b8), y, en el *Parménides* se refiere al ser y lo uno como partes de «lo uno que es» (τὸ ἓν ὄν, 142c-143a).

[33] El mismo uso del futuro —*ταῦτα ἔσται τὰ χαλεπὰ* διορίσασθαι ἀξίως *λόγου*—evidencia que de aquí en adelante se procederá de otro modo.

de la cuestión planteada está claramente condicionada por el hecho de que la investigación se limita a la consideración del alma en su condición actual, es decir, en la medida en que habita en un cuerpo y es afectada por él, sin abordar, no obstante, su verdadera y primordial naturaleza (cf. 611b-612a). En este sentido, la tricotomía del alma constituye un modelo «adecuado y razonable» (ἐπιεικῶς) de su estructura en su condición actual (612a5). Es, por lo demás, un modelo adecuado para el examen de las virtudes. Y, como veremos, en última instancia, se limita a su aspecto fenoménico, operativo o funcional[34]. Pero la dificultad de una investigación semejante radica en que requiere que el alma en general y el pensamiento en particular —la *diánoia*— accedan al ámbito que les es propio y realmente les pertenece (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ), al de su praxis interior (περὶ τὴν ἐντὸς πρᾶξιν) (443d1), donde se encuentran consigo mismos. Por más condicionada que esté por el resultado de la investigación de la justicia en la polis, es, pues, en la reflexión sobre su propia estructura en la que el alma encuentra en sí misma la hipótesis que, al igual que el matemático (510c1-d1, 511b5), le ha de servir como «principio» para deducir los distintos principios operativos o funciones por los cuales se relaciona consigo misma —su praxis interior— y con el mundo —su praxis exterior—[35]. Y la hipótesis que encuentra en sí misma y que le ha de permitir construir un modelo explicativo de la estructura del alma y sus virtudes es la primera versión

[34] Cf. Fronterotta (2010a, p. 536, 2013), Notomi y Brisson (2013, pp. 173 ss.).

[35] Esta distinción aparece en *República* 443c10-d1. Es más, el pasaje que sigue a continuación muestra cómo la calificación moral de la praxis exterior depende de la condición de la praxis interior del alma y del saber que la preside, cf. 443e2-444a2.

del denominado principio de no-contradicción[36]. En este sentido, el principio de no-contradicción constituye el aspecto formal del movimiento autorreflexivo del alma[37]. Por consiguiente, este principio no solo está en la base de la reflexión del alma sobre su propia estructura, sino que precisamente en y por esta reflexión alcanza su primera formulación. En este sentido, autorreflexión y principio de no-contradicción se implican mutuamente. Por no tomar en cuenta esta mutua implicación Dorter niega la abstracción propia de esta reflexión y su ubicación al nivel de la *diánoia*[38].

2.6. La deducción de las partes del alma y la justicia personal

Así pues, la siguiente es la versión platónica del principio en cuestión:

> Es evidente que lo mismo no admitirá hacer o padecer contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo (δῆλον ὅτι ταὐτόν τἀναντια

[36] Es frecuente el rechazo de la identificación de este principio con el principio de no-contradicción (cf. Robinson, 1971 y Annas, 1992, pp. 137-139). La discusión al respecto corre el peligro de caer en un anacronismo. Creo que basta con reconocer que se trata de una primera formulación de lo que ha de ser el principio de no-contradicción.

[37] Además de lo expuesto, un claro testimonio de este movimiento autorreflexivo es el pasaje 437c1-5: «¿No dirás sin duda que el alma del que apetece siempre desea aquello que apetece, o que se atrae lo que quiere que sea suyo, o también que, en la medida en que quiere procurarse algo, *se da a sí misma el asentimiento para ello como si alguien le preguntara* (ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὑτὴν ὥσπερ τινός ἐρωτῶντος), con la pretensión de conseguir tal cosa?».

[38] No hay que olvidar que es la racional la «parte» del alma que «tiene en sí misma la *epistḗmē* de lo que conviene a cada una de las partes por separado y a la comunidad que forman en conjunto», cf. 442c5-7.

> ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα), de modo que si hallamos que sucede eso en estos procesos, sabremos que no se trata de [uno y] lo mismo, sino de más [de uno] (436b9-c1)[39].

Y, exactamente al modo de la descripción del método hipotético-deductivo como procedimiento propio de la *diánoia* en el símil de la línea[40], Sócrates parte de este enunciado a) como una hipótesis (ὑποθέμενοι, 437a6; ὑποθέμενοι, 510c3; ὑποθέσεις, 510c6), b) evidente por sí misma (δῆλον, 436b8; φανερῶν, 510d1) y c) en conformidad con la cual el pensamiento, sin dar razón ni a sí mismo ni a los demás y, por eso, como «principio» —al igual que los matemáticos (510c1-d1, 511b5)—, se pondrá de acuerdo consigo mismo (ὁμολογέσαντες, 437a6; ὁμολογουμένος, 510d2). No obstante, admite que, si las cosas se mostraran de otra manera, todas las consecuencias que de allí resultaran dejarían de ser válidas (πάντα ἡμῖν τὰ απὸ τούτου συμβαίνοντα λελύμενα ἔσεσθαι, 437a6-9)[41]. Precisamente, como ilustración de la evidencia del principio de no-contradicción Sócrates presenta

[39] Cf. 436e8-437a1: en esta segunda formulación, al «hacer» y «padecer», añade además «ser». Es sorprendente la persistencia de las traducciones de κατὰ ταὐτόν como «en» o «según la misma parte», cuando en realidad el término μὲρος no aparece sino hasta más adelante (cf. 442b10, 442c4 y 444b3; cf. 577d4, 581a6, 586e5) y, peor aún, desmerece el nivel de abstracción con que se ha formulado el «principio de no-contradicción». Cf. Stalley (1975). En todo caso, la expresión refiere, en cada caso, al mismo aspecto del alma; la siguiente determinación —πρὸς ταὐτὸν— pone ese aspecto en relación con su objeto.

[40] Señalan esta coincidencia Vegetti (en Platón, 1998, III, p. 85 n. 88) y Fronterotta (2010a, p. 536 y 2013, p. 175).

[41] Sobre el método dianoético y su diferencia con la dialéctica, véase Benson (2010). Al igual que Dorter, el presupuesto de la interpretación de Benson es que la *diánoia* también se ocupa de las Ideas: «La dianoética busca conocer o pensar sobre las Formas usando o pensando, de algún modo, la cosas que son imágenes de las Formas» (2010, p. 197, la traducción es mía).

dos posibles objeciones que, por lo demás, muestran su validez tanto en el ámbito de lo sensible como en el de lo inteligible. La primera de ellas es la de un hombre que está parado en un sitio, pero que mueve la cabeza y las manos. En este caso, Platón responde distinguiendo efectivamente partes: «algo suyo [sus piernas] está quieto; lo otro [la cabeza y las manos] se mueve» (436d1). Aquí tenemos claramente dos partes o entidades y, por consiguiente, no hay contradicción. En el segundo caso, el del trompo, las cosas se dan de otra manera. Pues no es que algo en él esté quieto y lo otro se mueva; en verdad, todo el trompo está en movimiento, pero «conforme al eje» (κατὰ τὸ εὐθύ) está quieto, y «conforme a la circunferencia» (κατὰ τὸ περιφερές) se mueve. En consecuencia, el trompo no está quieto y se mueve «conforme a lo mismo» o, mejor aún, «en el mismo sentido»: κατὰ ταὐτόν. Es, entonces, evidente que no estamos tratando con distintas partes del trompo, sino con aspectos diferentes del mismo; en última instancia, con abstracciones. Pues, a decir verdad, estas no constituyen partes separadas como los pies y la cabeza, ya que, en realidad, la circunferencia no sería posible sin el eje central del trompo. Las objeciones parecen tener únicamente la función ejemplar de poner en evidencia la validez de la hipótesis, pero si tomamos en cuenta su naturaleza, parecieran también representar la diferencia ontológica entre la polis y el alma. Así pues, a diferencia de lo que sucede entre los tres estratos sociales, entre una y otra «parte» del alma se admiten instancias intermedias (μεταξύ, 443d7) que, más bien, parecen indicar una continuidad y no una separación entre

---

Ahora bien, Sócrates menciona los entes matemáticos (cf. 510c3-5) como ejemplo de las hipótesis de la *diánoia* y, como vemos en esta sección, una de esas hipótesis es el principio de no-contradicción, que de ninguna manera es una Idea.

ellas (cf. Dorter, 2006, p. 115). De ahí que en 485d8 se hable del alma como de una corriente o flujo (ῥεῦμα) que va hacia donde es arrastrada por sus deseos y que hace pensar que la concepción del alma como «lo que se mueve a sí mismo»[42] no es ajena a la *República*. Las partes del alma serían, entonces, concebidas, no como entidades independientes o sustancias subyacentes a los movimientos que producen, sino como principios de movimiento o acción en tanto movimientos que, como el alma misma, se mueven a sí mismos. En definitiva, lo que mueve y lo que es movido se identifican (cf. Delcominette, 2008). Todo ello no parece sino confirmar el carácter autorreflexivo y dianoético de esta sección. Teniendo esto en cuenta, pasemos ahora a la deducción misma de las «partes, géneros o especies» del alma.

En primer lugar, Sócrates distingue en el alma dos movimientos contrarios referidos al mismo objeto: uno de asentimiento y otro de negación, uno de deseo y otro de repudio, uno de atracción y otro de rechazo. Sin distinguirlos de los contrarios, en seguida se refiere a los términos que, emparejados con los primeros términos de esta lista, formarían pares de contradictorios: no-desear, no-querer, no-apetecer. En segundo lugar, como ejemplo de los movimientos que tienden hacia algo, se refiere a los apetitos, y de ellos escoge los más manifiestos como ejemplos: el apetito de bebida o sed, y el apetito de comida o hambre. Significativamente distingue, en tercer lugar, dos niveles de análisis de estos apetitos básicos. El primero se rige exclusivamente por el principio de no-contradicción y considera la referencia de esos apetitos a sus objetos naturales *in abstracto*: la sed en cuanto sed

[42] Cf. *Fedro* 245c7: τὸ αὐτὸ κινοῦν; d7: τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. Cf. 245e7-246a1, 245e3: τὸ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινουμένου. *Leyes* 896a1-2: ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴ κινεῖν κίνησις.

(καθ᾽ ὅσον δίψα), la sed en sí (αὐτὸ τὸ δίψα) está referida únicamente a la bebida sin más. En general, dice de los apetitos que cada uno de ellos, considerado en sí mismo, lo es únicamente de aquello a lo que está orientado por naturaleza (αὐτὴ γε ἡ ἐπιθυμία ἑκάστη αὐτοῦ μόνον ἑκαστοῦ οὗ πέφυκεν, 437e7-8); más aún, «todas las cosas que son de tal manera que son *de* alguna cosa (τοιαῦτα οἷα εἶναι του) [...], en sí mismas solo son *de* su objeto en sí mismo (τὰ δ᾽ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον)» (438a7-b2). En el segundo nivel, en lugar de considerar todas estas cosas en sí mismas, las toma en consideración en tanto en cuanto tienen una cualidad determinada, de manera tal que son referidas a un objeto determinado (τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινὸς, 438b1); Así pues, en cada caso se considerará algo adicional (τὰ προσγιγνόμενα, 437e8) que las determina, sea una cualidad, una cantidad, etcétera. De esta manera, si es determinada por alguna propiedad, la sed es siempre sed de una bebida determinada (ποιοῦ τινὸς πώματος, 437d10), sea caliente o fría, grande o pequeña. En suma, Sócrates distingue entre la consideración de las cosas que por naturaleza tienen un objeto propio y que, como tales, están referidas única y exclusivamente a ese objeto, y la consideración de esas mismas cosas en la medida en que se les añade una especificación de índole cualitativo, cuantitativo o temporal. La introducción de estos dos niveles de análisis refleja, a mi parecer, la diferencia entre la consideración abstracta de las partes del alma y la pregunta acerca de si, cuando actúa, ella actúa en cada caso con una de sus partes o ella «toda entera». Pues, mientras que la primera las considera a cada una por separado o en sí misma y, como tal, intenta establecer la función que le corresponde a cada una por naturaleza, la respuesta a la segunda está, desde ya, sugerida en los casos considerados en el segundo nivel, pues, si tomamos

como ejemplo una sed determinada de una bebida determinada, en la medida que fuere, esta presupone la intervención de ciertas distinciones racionales que llevan a decidir sobre lo más conveniente en determinadas circunstancias.

La lectura propuesta se ve confirmada por la diferencia entre los ejemplos que Sócrates ofrece a continuación. Comienzo por el segundo grupo de ejemplos porque ellos ofrecen un modelo adecuado de explicación de la relación entre el deseo o apetito y sus objetos. Así pues, la ciencia en sí es ciencia del conocimiento en general, pero la arquitectura, como ciencia de la construcción, es un género determinado de ciencia (ποιά), pues tiene un determinado tipo de objeto (ποιοῦ τινος) (438c6-d2). Hasta aquí el paralelo con el caso de la sed es completamente claro. Pero el segundo ejemplo introduce una vez más relaciones matemáticas, relaciones cuantitativas que más bien ilustran la necesidad de la intervención del alma entera cada vez que actúa. Así pues, Sócrates pregunta:

> ¿No has entendido que lo más grande lo es porque es más grande que algo? —Por supuesto [responde Glaucón]. —¿Y más grande que lo más pequeño? —Sí. —Y lo que es mucho más grande, es mucho más grande que lo que es mucho más pequeño. ¿Cierto? —Sí. —¿Y lo que hace tiempo era más grande, lo era en relación a algo que entonces era más pequeño, y lo que será más grande lo será en relación a algo que será más pequeño? —¿Cómo no? —¿Y no sucede lo mismo con lo más numeroso en relación a lo más pequeño, y lo doble en relación a la mitad y todas las cosas de este tipo, y también lo más pesado en relación a lo más ligero, y lo más rápido en relación a lo más lento, e incluso lo caliente a lo frío y todas las cosas semejantes a esas? —Desde luego (438b4-c5).

La consideración de estos términos relativos-correlativos muestra que en cada punto de la relación entre ellos encontramos ambos opuestos, solo que en cada caso en distinto grado. Así pues, aun cuando la investigación distinga y separe partes del alma, después de todo lo dicho, debe quedar claro que en la acción —sea en la praxis interna o externa— actúa siempre el alma entera. Pero en ella podemos distinguir tendencias opuestas en conflicto que, como «corriente» que es, la llevan hacia uno o hacia el otro lado, a beber o, movidos por un razonamiento (ἐκ λογισμοῦ), a abstenerse de beber, y que, conforme al principio de no-contradicción, deben responder a dos «principios» distintos en ella[43]: lo racional (τὸ λογιστικόν) y lo apetitivo (τὸ ἐπιθυμετικόν).

Tenemos, de esta forma, dos tendencias contrarias a la vez, en el mismo sentido y en relación con el mismo objeto, lo cual, según el principio presupuesto, no es posible sino aceptando que tienen dos principios diferentes: uno que se limita a desear y otro que razona. Sin embargo, Sócrates distingue una tercera parte o principio, la irascible o fogosa (τὸ θυμοειδές), por la cual nos enardecemos (θυμούμεθα) y nos llenamos de ardor o ira. Como a una imagen, recurre Sócrates a la historia de Leoncio, quien siente indignación y disgusto (δυσχεραίνοι) ante su deseo de ver unos cadáveres que yacían junto a su verdugo; inicialmente se resiste, lucha (μάχοιτο) y se cubre el rostro, pero termina cediendo ante su deseo de ver ese «hermoso espectáculo» (439e1-440a4). Así pues, este relato indica que la vehemencia (ὀργή) combate contra los apetitos como algo diferente de ellos (440a6-7)

---

[43] Nótese que, conforme a la noción de «principio» (ἀρχή), aquí se habla de la génesis del impedimento de beber a partir del alma racional: Ἀρ᾽ οὖν οὐ τὸμὲν κωλῦον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, 439c10-d1.

y que, cuando estos ejercen violencia contra el razonamiento, al igual que Polemarco con Sócrates, la irascible se alía con la razón (σύμμαχον τῷ λόγῳ τὸν θυμόν). Y testimonio de que también es diferente de la racional es que los niños están llenos de ardor o vehemencia (θυμοῦ), algunos nunca lo sustituyen por el razonamiento (λογισμοῦ) y la mayoría solo lo hace tardíamente. Finalmente se refiere a lo que sucede con las bestias como testimonio de lo mismo y cita un pasaje de Homero en el que, según él, se puede apreciar claramente lo que razona reprendiendo a lo que se encoleriza irracionalmente (441a7-441c3), lo cual muestra que también puede surgir el conflicto entre la racional y la irascible. Así pues, habiendo distinguido estas partes de alma, Sócrates cierra esta sección diciendo que «con esfuerzo hemos hecho a nado esta travesía (διανενεύκαμεν) y hemos acordado convenientemente (ἡμῖν ἐπιεικῶς ὁμολογεῖται) que en el alma de cada uno de nosotros hay los mismos géneros y en el mismo número que en la ciudad» (441c4-6). Habiendo alcanzado su fin (τελευτήν, 510b6), es decir, la deducción de la estructura del alma a partir del principio de no-contradicción, corresponde ahora examinar sus virtudes.

La deducción de las partes del alma le permite al alma racional reconocer la naturaleza y la función de cada una de las partes del alma, y, de ese modo, la tercera fase en el conocimiento de sí misma. Sobre la base de este, el alma racional dispone del conocimiento (ἐπιστήμη) de lo conveniente para cada cual y para la comunidad de las tres partes (442c5-7; Gutiérrez, 2008). Por eso, Sócrates asigna a esa *epistḗmē* la condición de «sabiduría» (σοφία, 443e7) y, como tal, le compete por naturaleza gobernar (441e3). Así pues, mientras la racional es la instancia deliberante y de toma de decisiones (τὸ βουλευόμενον), la irascible y fogosa, en cambio, debe luchar a favor y en seguimiento

de la razón gobernante y defenderla, con «valentía», en contra de la pretensión de la apetitiva —la más abundante e insaciable de ellas— de asumir el poder y trastocar totalmente la vida de todos (442b). El orden que se instaura en el alma a partir de este conocimiento es un orden justo, en el cual, al igual que en la polis justa, cada cual hace lo suyo, pero ya no en el ámbito de la praxis exterior, sino en el de la interior. Esta praxis interior es la justicia. Vista desde la perspectiva del conjunto, la armonía resultante es la *sōphrosýnē.* Esta depende, a su vez, de que cada parte del alma —las tres establecidas y cualquier otra intermedia— cumpla la función que le corresponde por naturaleza y, de esa manera, haga posible la completa integración del alma, de sus múltiples principios constitutivos, consigo misma —παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, 443e1-2—. Toda acción exterior que ayude a mantener o producir esta condición del alma será considerada justa y buena y, como hemos visto, el conocimiento que la presida será considerado sabiduría (443e2-444a1). Ahora bien, ese conocimiento ha sido alcanzado, en primer lugar, tomando como «inicio y modelo formativo» (ἀρχὴ καὶ τύπον, 443c1) a la justicia política que, ahora, es reconocida como «simulacro de la justicia» (εἴδωλον τι τῆς δικαιοσύνης, 443c4-5). Dicho de otra manera, la investigación se ha servido de una imagen de la justicia psíquica o personal, aquello tan sencillo de «zapatero a tus zapatos» (443c5-7), plasmado en la fórmula «una naturaleza, una función», pero no ya pensando en esa imagen, sino en aquello a que se asemeja, la justicia en el alma[44]. A su vez, este modelo

[44] Cf. 510d5-7: «Y también sabes que además usan figuras visibles y que hacen sus razonamientos sobre ellas, pero no pensando en ellas, sino en aquello a lo que se asemejan» (Οὐκοῦν καὶ ὅτις τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοῦς λόγους περὶ αὐτῶν ποιῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ᾽ ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε).

formativo se ve reflejado en las almas de los ciudadanos en formación y en los tres últimos argumentos de Sócrates en *República* I —el argumento de la *pleonexía* (349b-350d), de la cooperación (350d-354b) y de la correspondencia entre *érgon* y *aretḗ* (352d-354b)—. De esta manera corresponde al uso que la *diánoia* hace de imágenes que, a su vez, son imitadas (τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη, 510b4-5). Pero, además, para examinar si la estructura tripartita de la polis y la concepción de la justicia política resultante de la consideración de la génesis de la polis pueden servir como modelos explicativos de la estructura del alma y de la justicia personal, la investigación se ha visto obligada a indagar a partir de hipótesis (ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, 510b5), pero de modo tal que no se encamina hacia el principio, sino hacia la conclusión (οὐκ ἐκ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ᾽επὶ τελευτήν, 510b5-6). En suma, la investigación de la estructura del alma procede como el método hipotético-deductivo, propio de la *diánoia*. Consecuentemente, no alcanza la exactitud y precisión atribuida por Platón a la dialéctica, sino solo un resultado adecuado y que ha tenido su origen (ἀρχή) en una imagen útil (δι᾽ ὃ καὶ ὠφελεῖ) de la justicia (443c1-5). Si nuestra interpretación es correcta, un corolario suyo es que las hipótesis matemáticas que Sócrates menciona como ejemplos en la línea han de ser de la misma naturaleza que el principio de no-contradicción[45].

[45] Expresiones equiparables al «cuadrado en sí» y la «diagonal en sí» (510d7-8), que suelen ser entendidas como referencia a las Ideas por quienes defienden una «*threefold ontology*» las encontramos en *República* IV, a diestra y siniestra, específicamente en la deducción de las partes del alma, en la cual claramente se refieren a meras «abstracciones» que, como tales, no son Ideas, cf. 437d-439a. Sobre la *threefold ontology*, véase Pritchard (1995), Annas (1992, pp. 249 ss.) y Guthrie (1975, pp. 598 ss.; véase la bibliografía sobre esta discusión en los libros de Guthrie y Pritchard). Decisivo me parece en este sentido *República* 525d9-e1, en el cual se dice del «uno en sí» —αὐτὸ τὸ ἕν—

Ambas son usadas como principios de deducción y son encontradas por el alma en sí misma. Comparten, por tanto, la misma naturaleza: la de abstracciones del pensamiento que, como tales, solo existen en el alma y, por tanto, comparten el modo de ser del alma racional. Siguiendo a Gaiser, y como lo dijimos respecto del principio de no-contradicción, podemos concluir que «*en conjunto, el* ámbito *de las matemáticas en sentido usual es un aspecto formal o una representación de la totalidad reunida en el alma*; lo matemático nace de o en el alma mediante una especie de reflexión del alma sobre su propia estructura» (1968a, pp. 96-97, la traducción y las cursivas son mías). Pero, como hemos podido mostrar, el modo de ser del alma no es exclusivamente matemático.

---

que «cada uno es igual al otro, ni siquiera un poco distinto y no contiene ninguna parte en sí mismo». Tenemos, de este modo, que de cada unidad matemática hay una multiplicidad, lo cual la distingue de las Ideas que, en cada caso, son únicas. Véase Szlezák (2003, pp. 63-66). Además, resulta interesante que, en el pasaje arriba mencionado, Sócrates hable sobre los «números en sí» (περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν) de los «números que tienen cuerpos visibles o tangibles» (ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς), en perfecto paralelo con el discurso sobre los apetitos en sí y los apetitos determinados, la sed en sí y una sed determinada, etcétera, en la deducción de las partes del alma.

Capítulo 3
Las tres olas de la dialéctica[1]

República IV concluye con el expreso reconocimiento por parte de Sócrates del camino ascendente seguido hasta allí por el pensamiento[2]. De forma clara, afirma haber encontrado al hombre y a la ciudad justos, y a la justicia que hay en ellos (444a4-5), de manera que, según la exigencia de examinar los argumentos o posiciones contrarias[3], correspondería, entonces, examinar la injusticia. Y, en efecto, esta es entendida en contraposición a la justicia: en lugar de la unidad armónica de múltiples elementos, su escisión (στάσιν); en lugar de «hacer cada uno lo suyo y lo propio», la ocupación en múltiples y ajenas tareas (πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην); y, por último, en lugar del gobierno del alma racional, la sublevación de la parte apetitiva contra el alma entera (444b1-3). La justicia y la injusticia son, por tanto, comparadas con la salud y enfermedad corpóreas, pues producir salud, al igual que actuar con justicia, significa instaurar un orden

1 Cf. Gutiérrez (2009b y 2015b). Aquí hemos desarrollado más detalladamente el análisis de la tercera ola siguiendo de cerca el análisis de Benson (2008).

2 Cf. 445c5: ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου.

3 Cf. 362e2-3: δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους.

«conforme a la naturaleza» (κατὰ φύσιν), es decir, uno en el que gobierne aquello a lo que le corresponde por naturaleza gobernar; y la enfermedad, como la injusticia, consiste precisamente en la inversión de ese orden, es decir, en una condición «contra la naturaleza» (παρὰ φύσιν) (444c-d). Siendo así, es evidente que solo hay «una forma de excelencia e infinitas de maldad» (ἕν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας), pero, añade Sócrates, solo hay cuatro dignas de consideración (445c5-7). Habiendo llegado a este punto al final de *República* IV, al inicio de *República* V tenemos la confirmación de que la ciudad y la persona descritas en *República* II-IV son buenas y rectas (ἀγαθὴν [...] καὶ ὀρθήν), mientras que las demás son malas y deficientes (κακὰς δὲ τὰς ἄλλας καὶ ἡμαρτημένας) (449a1-5). Ahora bien, Sócrates pretende continuar el diálogo con la exposición de las cuatro formas deficientes de gobierno y de almas pero, una vez más, como al inicio de *República,* Polemarco y Adimanto no lo dejan marcharse pues creen que él ha examinado «defectuosamente» (φαυλῶς, 449c4) todo un aspecto de la cuestión y exigen que lo haga «suficientemente» (ἱκανῶς, 449e7; cf. Szlezák, 1985). El tema es la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de la polis (449d4). Y la razón de esa insuficiencia es la falta de logos: «λόγου δεῖται» (449c7-8), dice Adimanto. Pero el hecho de que el logos requerido no sea una simple explicación de la comunidad mencionada es sugerido ya por la distinción inicial entre la ciudad y el hombre rectos y buenos, de un lado, y las ciudades y hombres malos y deficientes, de otro. En verdad, es esta la cuestión que requiere de un principio y criterio de distinción. El logos requerido es, por tanto, el fundamento de esta distinción que, visto desde la perspectiva del filósofo, es la Idea del Bien. Así pasamos al último segmento de la línea, el de la dialéctica.

Con todo, comúnmente se suele limitar el sentido de logos en la expresión λόγου δεῖται a una simple explicación de la comunidad de mujeres e hijos. Sin embargo, ello significa no tomar en cuenta a) que Sócrates declara que la primera vez que había mencionado esta cuestión (423e) ya había previsto que desataría un «enjambre de argumentos» (ἐσμὸν λὸγων, 450b1), imagen con la cual hace referencia a la dialéctica (Halliwell, en Platón, 1988, p. 135, nota *ad loc.*); y b) que la explicación requerida debe ser «suficiente» y, por tanto, nos remite a una serie de argumentos que, empero, deben desarrollarse «con medida» (μετρίων, 450b5). Y Glaucón comenta: «La medida para escuchar argumentos como estos es, para quienes tienen inteligencia, la vida entera»[4]. Es decir, aquellos que han entendido lo que está en juego y cuán fundamental y decisivo es el ejercicio dialéctico no dudarán en dedicarle toda su vida[5]. El término μετρίων es, por tanto, entendido en sentido fuerte y en última instancia nos remite a la medida absoluta, en cada caso a las correspondientes Ideas y, en general, a la Idea del Bien[6]. Esta es, finalmente, el fundamento requerido. Por último, también debe tomarse en cuenta c) que la referencia al fundamento guarda perfecta simetría con el retorno al examen de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República* VIII, en la que Sócrates señala que intentarán proceder como jueces idóneos (ἱκανοὶ κριταί, 545c5)

---

[4] Cf. 450b6-7: Μέτρον τοιούτων λόγων ἀκούειν ὅλος ὁ βίος νοῦν ἔχουσιν.

[5] Véase la nota correspondiente de Leroux (Platón, 2002, pp. 619-620, n. 5). Cf. *República* 498d, pasaje en el que Sócrates llega incluso a sostener la posibilidad de continuar el diálogo filosófico después de la muerte. Véase, además, *Gorgias* 511c-513a, *Teeteto* 173c y *Político* 283c.

[6] Cf. 504c1-3: «Pero, mi amigo, una medida de estas cosas que abandona en algo lo que es no llega a ser medidamente (μετρίως), pues nada imperfecto es medida de algo».

de manera que la consideración y el juicio puedan desarrollarse conforme al fundamento (κατὰ λόγον, 545c6-7) expuesto en los libros centrales[7].

Ahora bien, como sabemos por el símil de la línea, la dialéctica parte también de hipótesis que, como al procedimiento dianoético, le han de servir para explicar las cuestiones propuestas[8]. En ese sentido propone una hipótesis y examina si esta tiene como consecuencia la respuesta a la pregunta planteada. Pero, a diferencia de la *diánoia*, no considera las hipótesis como principios, sino efectivamente como hipótesis que, como tales, requieren a su vez de una explicación y fundamentación (511b4-5). Por eso mismo, la dialéctica considera las hipótesis como peldaños o trampolines (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς) que la llevan hasta el principio incondicionado de todo (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου επὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν ἰών) y a su conocimiento directo (ἀψάμενος αὐτῆς) (511b6-7). A este camino ascendente le sigue uno descendente que, nuevamente en contraste con la *diánoia*, no recurre a imágenes sensibles, sino solo a Ideas (511b7-c1; cf. 476a, 596a). La imagen de los peldaños y trampolines hacia el principio es entendida en *República* 533c7-d1 en términos de una *anaíresis* de las hipótesis, esto es, de una superación de su carácter

---

7 Cf. Gutiérrez (2002; versión inglesa en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, III, 2003, 85-102). Véase el capítulo 6.

8 En este sentido, Benson señala el potencial equívoco que hay en la identificación usual del método dialéctico y el método dianoético con los caminos ascendente y descendente respectivamente, pues en ambos casos se asciende a una hipótesis y se desciende a partir de ella, solo que en la dialéctica se continúa este proceso ascendente hacia hipótesis superiores que sirven de explicación de las primeras (2010, pp. 190-191). Sin embargo, si se tiene clara esta diferencia, desaparece el equívoco y puede mantenerse *grosso modo* esa identificación. Téngase en cuenta que Platón se refiere a la dialéctica como ἀνάβασις (519d1) hacia el Bien o hacia el principio, algo que la *diánoia* no es de ninguna manera.

meramente hipotético mediante sucesivas hipótesis superiores que permitan llegar a pisar terreno firme en el principio último, es decir, hasta una presencia del intelecto en el principio. En *República* 534b8-c3 se añade, además, que el dialéctico debe ser capaz de a) ofrecer una definición o, si se quiere evitar pensar en el carácter aristotélico de la definición, delimitación del ser (λόγος τῆς οὐσίας) de cada cosa, incluso de la Idea del Bien, y distinguirla y separarla de todo lo demás (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών); b) abrirse paso a través de todas las objeciones (διὰ πάντων ἐλεγχων), como en una batalla; y c) intentar refutar dichas objeciones (ἐλέγχειν) no según la *dóxa*, sino según la esencia (κατ᾽ οὐσίαν), y recorrer todos estos caminos con un argumento invencible. Cabe desde ya señalar que, de este modo, el *élenchos* pasa a formar parte integral del método dialéctico y que, como veremos, constituye una manera de confirmar la hipótesis respectiva. Finalmente, en 537c7 se califica al dialéctico como el que es capaz de reunir la multiplicidad en y mediante una unidad (συνοπτικός)[9] y en 454a5-7 se alude al procedimiento complementario de la división (κατ᾽εἴδη διαιρούμενοι)[10]. En ese sentido, la distinción y la *koinōnía* entre la unidad de cada Idea y sus múltiples apariencias, sean estas inteligibles o visibles (475e9-476a7)[11],

[9] Véase la referencia implícita a la συναγωγή en 507b2-7 y a la σύνοψις de las matemáticas en 537c2-3.

[10] En contra, véase Halliwell: «Es difícil negar completamente una conexión […]. Sin embargo, la *República* misma no contiene ninguna exposición del método de reunión y división […]; así pues, no es plausible que Platón tenga ya un concepto completamente desarrollado del método» (Platón, 1988, p. 148, la traducción es mía). ¿Cómo podemos saber esto último? La expresión κατ᾽εἴδη διαιρούμενοι es referida expresamente a las Ideas por Penner (2006, pp. 243-244), Szlezák (2004, p. 37). Cf. Gutiérrez (2009b).

[11] Para una justificación del discurso sobre apariencias inteligibles y sensibles véase Ferrari (2000b). Cf. Gutiérrez (2009b).

puede entenderse como la condición ontológica de la posibilidad de esos procedimientos. De todos modos, no hay que olvidar que Sócrates señala expresamente que no ha de revelar todo lo que él entiende por dialéctica (532d8-e1), sino que solo se ha de atener a una imagen (εἰκόνα, 533a3) suya[12]. Y justamente una imagen de la dialéctica es la que, según nuestra propuesta, se pone en práctica en *República* V-VI.

3.1. La primera ola: la comunidad de funciones de mujeres y hombres

Como sabemos, *República* V está estructurada siguiendo la imagen de una secuencia de tres olas (τρικυμία, 472a4), cada cual más grande y más difícil de superar (cf. 457b7; c4-5; 472a3-4; 473c6-7), de suerte que hasta se requiere de la ayuda de un delfín para atravesarlas o de cualquier otra forma extraordinaria de salvación (453d9-11). Según mi juicio, la *trikymía* forma parte de una amplia variedad de *imágenes* de la dialéctica (cf. Halliwell en Platón, 1988, p. 135, nota a 450b1). Así pues, la primera ola examina la comunidad (κοινωνία) de funciones entre varones y mujeres; la segunda, la comunidad de mujeres e hijos; y, la tercera, la de la factibilidad de la polis justa. Sobre estas cuestiones se examina si son posibles o no (450c-d, 452e5, 456c4, 457d9, 471c6-7). Estamos, por tanto, ante una secuencia de cuestiones por examinar. Y la primera es: «Si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con el género masculino todas las funciones o ninguna, o si unas sí y otras no, y si entre las que pueden compartir están o no las referentes a la guerra» (453a1-4). Y la hipótesis a la que se recurre como punto de partida para examinar esta cuestión

[12] Véase al respecto Szlezák (2004, pp. 24-35).

es el acuerdo establecido en *República* II-IV sobre la correspondencia entre una *phýsis* y un *érgon*: «Ustedes se han puesto de acuerdo en que cada uno, conforme a la naturaleza, debía hacer una sola función, la suya propia»[13]. La hipótesis es, en consecuencia, la noción misma de justicia (453d-e), sin duda, después de lo establecido en *República* IV, la más sólida o inconmovible[14]. Pero, a continuación, surge un *élenchos*, un intento de refutación basado en una determinada forma de entender los términos de la hipótesis: «¿Y acaso no hay una gran diferencia entre la naturaleza de la mujer y la del hombre?» (453b6-7). Si esto efectivamente fuera así —como se admite inicialmente—, no podrían ejercer las mismas funciones, de suerte que yerra y se contradice quien afirma la hipótesis inicial y piensa que de ella se sigue la comunidad de funciones de hombres y mujeres (453b10-c1). Precisamente entonces, con la introducción de las imágenes marítimas de la dialéctica, se nos invita a echarnos a nadar, sea en el medio del más grande piélago o solo en una piscina (453d5-7)[15]. No es, pues, casual que luego siga una *diaíresis* entre el arte de la disputa y la dialéctica, la primera de las cuales procede sobre la base de distinciones meramente nominales (κατὰ τὸ ὄνομα, 454a7)

---

[13] Cf. 453b4-5: ὡμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἓν τὸ αὑτοῦ πράττειν.

[14] Cf. *Fedón* 100a3-7: καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθεμι ὡς ἀληθῆ ὄντα [...], ἃ δ᾽ ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. Pareciera ser que este es el método que se aplica a continuación, cf. Benson (2008). Son, sin embargo, conocidas las dificultades que plantea la comparación de esta fase del método con la descrita en *Fedón* 101d3-5, ante todo por el significado de συμφωνεῖν; al respecto véase Gentzler (1991, p. 267), Kanayama (2000, pp. 62-66).

[15] Cf. *Fedro* 264a5; *Parménides* 137a5-6. Como hemos visto, al concluir la investigación sobre la tricotomía del alma (441c4-6), Platón hace uso, por primera vez, de la imagen de la travesía a nado (διανενεύκαμεν) para referirse a las dificultades que le son inherentes.

y la segunda, conforme a distinciones eidéticas (κατ᾽ εἴδη διαιρούμενοι, 454a6)[16]. Hay, por consiguiente, que determinar en qué sentido hablamos de identidad y diferencia de naturalezas cuando hablamos de la correspondencia entre «naturaleza» y «función» —*phýsis* y *érgon*—, si lo hacemos en términos absolutos o relativos (οὐ πάντως, 454c7-8). Evidentemente, en este caso, el término *phýsis* solo se emplea en este último sentido, específicamente con relación a las ocupaciones (τὸ πρὸς αὐτὰ τεῖνον τὰ ἐπιτηδεὺματα, 454d1) como «aptitud natural» para desempeñar una función mejor y de manera más fácil que los demás (370a-c). En cambio, si entendiéramos la identidad y diferencia de naturalezas en sentido absoluto, calvos y peludos tendrían, entonces, naturalezas opuestas y, por consiguiente, no podrían compartir las mismas ocupaciones, lo cual es absurdo (454c); pero, teniendo en cuenta el sentido relativo, un varón y una mujer dotados para la medicina compartirían la misma naturaleza o «aptitud natural», y no así un médico y un carpintero (454c-d). Tampoco la diferencia biológica entre hombres y mujeres echa a perder la consistencia entre la hipótesis y la comunidad de funciones (454d-e). Pues, entonces, solo habría una diferencia en cuanto a la fuerza y debilidad de hombres y mujeres, mas no en los aspectos que conciernen al ejercicio de las diversas ocupaciones, esto es, la facilidad de aprender, la buena memoria y las condiciones corporales adecuadas para el desarrollo del espíritu (455b4-c2). Es más, Sócrates hasta sugiere que el sexo masculino sobresale en todo sentido sobre el femenino, pero precisamente al introducir la comparación está dando a entender que «no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno de la ciudad que sea de la mujer por

[16] Cf. *Fedro* 265d ss. Véase la nota 32 del capítulo 2.

ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; solo que en todas la mujer es más débil que el hombre» (455d6-e2). Así pues, con una clara alusión a las concepciones platónicas de justicia e injusticia, se precisa que mientras que la legislación propuesta es conforme a la naturaleza —*katà phýsin*—, las instituciones actuales están constituidas en contra de la naturaleza —*parà physin* (456c; cf. 444d-e)—. Siendo así, por ser conforme a la naturaleza, la comunidad de funciones es también posible (457c1-2). Ahora bien, los mejores por naturaleza, sean varones o mujeres, serán, entonces, educados de la misma manera con el propósito de que alcancen la mayor excelencia, lo cual, a su vez, es lo mejor para la polis (456e). En conclusión, como dice Sócrates, «El mismo argumento ha llegado en cierto modo a concordar consigo mismo en que dice algo posible y útil» (πῃ τὸν λόγον αὑτὸν αὑτῷ ὁμολογεῖσθαι ὡς δυνατά τε καὶ ὠφέλιμα λέγει, 457c1-2), es decir, que la comunidad de funciones se sigue directa e inmediatamente —sin recurrir a la experiencia sensible— de la hipótesis sobre la correspondencia entre naturaleza y función. O, dicho conforme a la descripción del dialéctico (534c1-3), Sócrates refuta el intento de refutación de la hipótesis no a partir de la *dóxa* en la que definitivamente se apoya aquel, sino a partir de la *ousía*.

3.2. La segunda ola: la comunidad de mujeres e hijos

Ahora bien, esta comunidad de funciones de mujeres y hombres requiere de la comunidad de mujeres e hijos, pues es de este «linaje de guardianes» (466c-d) del que han de elegirse aquellos que comparten la misma naturaleza y, por ende,

quienes podrán compartir sus funciones. La primera comunidad exige, entonces, matrimonios selectivos y la abolición de la familia tradicional. Así pues, después de exponer cómo se puede implementar esa comunidad, la segunda ola examina si la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes se sigue (ἑπομένη, 461d7) de la hipótesis presupuesta por la constitución propuesta[17]. Y la hipótesis —el punto de partida del acuerdo (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας, 462a2)— es que el mayor bien para la polis es «aquello que la junta y la hace una» y el mayor mal, aquello que «la disgrega y la hace múltiple» (462a9-b3). Es esta hipótesis la que el legislador ha de tener en la mira al establecer sus leyes y examinar si la organización política propuesta se adapta a las huellas del bien o a las del mal (462a2-7). Una vez más, como en la primera ola, la hipótesis coincide con la concepción platónica de la justicia ya expuesta. Pues, concebida como *idiopragía*, ella establece un orden armónico, una perfecta unidad a partir de la multiplicidad (*παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν*, 443e1), tanto en la comunidad política como en la psíquica, razón por la cual se dice que la polis mejor gobernada es la que más se asemeja a un hombre en el que la comunidad del cuerpo y del alma forma un único orden gobernado por un solo principio rector, de manera que toda ella siente y sufre a la vez, aunque sea una sola parte la que padece (462c-d). En consecuencia, lo que une es la comunidad de placer y dolor, y lo que desune, la particularización de los mismos (462b). Y ello solo es posible

[17] En la sección anterior 458c-461e, Sócrates se limita a examinar el aspecto organizacional, es decir, «el cómo lo regularán los gobernantes cuando se realice» (458b4), mientras que la sección 462a-466d examina la cuestión de su posibilidad. Ya Halliwell nota que esta última «será eventualmente construida ocupándose de las condiciones últimas (el *sine qua non*: filósofos gobernantes [es decir, la tercera ola]) necesarias para poner esa figura en práctica» (Platón, 1988, p. 157, comentario a 458b3-5, la traducción es mía).

en una ciudad en la que más gente diga «mío» y «no mío» del mismo modo y con respecto a lo mismo (462b-c).

Una vez establecida esta semejanza entre una polis y un hombre justos, el siguiente paso consiste en examinar si las consecuencias que se siguen de la hipótesis —τὰ τοῦ λόγου ὁμολογήματα— concuerdan en mayor grado con Kallípolis o con otras ciudades (462e). La misma comunidad de mujeres e hijos se sigue de la hipótesis, razón por la cual, mientras que en otras ciudades los gobernantes consideran a sus colegas como familiares o extraños, en Kallípolis los ven como hermanos o hermanas, padres o madres, hijos o hijas, descendientes o antepasados (463b10-7)[18]. Y conforme con ello se prescribirá la praxis correspondiente (463c-d). Así pues, más que en cualquier otra ciudad, en Kallípolis los ciudadanos coincidirán en decir si les va bien o mal y, por consiguiente, dirán unánimemente «lo mío va bien» o «lo mío va mal» (463e3-5). De ese modo de pensar y hablar se seguirá la mencionada comunidad de placeres y dolores. En definitiva, la causa (αἰτία) inmediata de esta comunidad es la comunidad de mujeres e hijos, que, a su vez, depende de la hipótesis sobre la unidad como el mayor bien para la polis (464b1-7). Y como consecuencias se siguen la abolición de la propiedad (464b8-c4), una unidad de opinión y la orientación de todos hacia un mismo fin (464d3-5); asimismo, la desaparición de las diversas formas de conflictos (464d7-465b4) y, por consiguiente, la instauración de una paz completa (465b5-10). En última instancia, de ahí resulta la felicidad de los guardianes, «una vida más feliz que la de los vencedores en los juegos olímpicos» (465d). De esta manera, Sócrates está en condiciones de responder a la única objeción

[18] Estos cambios lexicológicos incluyen, además, la desaparición de ciertas denominaciones, como δεσπότης y δοῦλος, etcétera, que evidentemente han de reflejar una transformación de las relaciones de poder, cf. 463a-b.

que se menciona en esta ola, a saber, que «pudiendo poseer todo», los guardianes de Kallípolis «no poseen nada»; pues, de ese modo, serán más felices que el resto de ciudadanos, ya que estarán provistos de «cuantas cosas necesitan para vivir ellos y sus hijos», recibirán honores del Estado y un digno entierro (465e-466b). Por último, se establece también la legislación sobre la guerra, la educación de los niños (466d6-469b4) y la promoción del ideal panhelénico (469b5-c3). En general, las leyes que se deducen a partir de la hipótesis llegan a tal nivel de concreción que podría uno olvidar la insistencia de Sócrates en que el paradigma del buen Estado propuesto por él es un modelo trazado en el argumento o discurso (τῷ λόγῳ, 473a5-b1), cosa que no hay que perder de vista, puesto que toda legislación de Kallípolis debe, según el método, derivarse de la hipótesis (cf. 472d9-473b2).

Sin embargo, habiendo ya señalado en la segunda ola que la ciudad justa es semejante al hombre justo, reconoce ahora que este último no es sino una aproximación, lo más cercana posible, a lo que es la justicia y participa en ella en mayor grado que los demás (472b7-c3)[19], pues, en última instancia, es la justicia misma la única que constituye el verdadero paradigma (472c3-4)[20]. Definitivamente, la segunda ola ha retomado el argumento de *República* II-IV sobre la semejanza entre la polis y el hombre justos, pero solo ahora, en el tránsito de la segunda a la tercera ola, se establece la diferencia entre las Ideas y las instancias que participan en ellas y, de ese modo, se configura el rol normativo y paradigmático de las Ideas (Platón, 2000, IV, p. 85, n. 105). Así pues, el resultado

[19] Cf. 472b7-c3, especialmente c1-3: ἢ ἀγαπήσομεν ἐὰν ὅτι ἐγγύτατα αὐτῆς ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ; Οὕτως, ἔφη· ἀγαπήσομεν.

[20] Cf. *República* 472c4-5: Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα […] ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνης οἷον ἐστι.

de la investigación de *República* II-IV, la definición de la justicia psíquica, condicionada inicialmente por la referencia a la justicia política como imagen suya, es reconocida como hipótesis en la primera y segunda olas, y a partir de ahora será referida a su original, la Idea de justicia que, como veremos en el curso de la tercera ola, nos remite a una tercera forma de comunidad (κοινωνία), aquella del orden inteligible como auténtico paradigma de la justicia. De esta manera, lo anunciado mas no desarrollado en *República* IV 435b —la necesidad de recurrir a la Idea de justicia como criterio para decidir sobre la semejanza entre la ciudad y el alma— comienza a aparecer en el argumento.

3.3. La tercera ola: la factibilidad de la ciudad justa

Pues bien, la tercera ola examina lo que la anterior había dado por supuesto y que expresamente se reconoce como condición de la posibilidad de todos los bienes, lo que incluye tanto la comunidad de funciones de varones y mujeres, como la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes (cf. 458a-b):

> Por cierto que, si llegase a existir [tal organización política], la ciudad contaría con todos estos bienes […], pues combatirían como los mejores contra los enemigos, y menos que nadie, se abandonarían los unos a los otros, al reconocerse y darse los nombres de hermanos, padres e hijos [obviamente debido a la comunidad de mujeres e hijos; y, en virtud de la comunidad de funciones de varones y mujeres], si el sexo femenino se uniese en las expediciones militares […], serían por completo invencibles. Y veo [añade Sócrates] que has omitido aquellas bondades de que disfrutan en paz. Pero yo admito todas ellas y mil otras, si esa organización política llega a existir […] (471c8-e2).

Es, pues, la tercera ola, la más grande y difícil, la hipótesis superior (472a). Ya al inicio de la segunda ola lo había reconocido Sócrates, pues se compara con la gente de espíritu ocioso, que considera lo que quiere como algo ya real y se deleita pasando revista a lo que hará una vez cumplido su deseo. En el mismo sentido, Sócrates pospone el examen de la cuestión de la factibilidad de la polis justa, asumiéndola como posible, y se dedica a examinar a) cómo los gobernantes la dispondrán una vez realizada y b) cómo, existiendo ya, la comunidad de mujeres e hijos es lo más conveniente de todo, para la ciudad y los guardianes (458a-b). En realidad, en la tercera ola hace un mayor despliegue del procedimiento dialéctico, pues no solo se limita, como en las anteriores, a identificar una hipótesis —en el presente caso, si la filosofía y el poder político coinciden (473c11, d1-2, d2-3)— a partir de la cual puede deducirse la cuestión planteada inicialmente —si Kallípolis es posible—[21], sino que al interior de la misma ola propone una hipótesis superior que ha de servir de explicación a la hipótesis inicial. La nueva hipótesis se refiere a la naturaleza de la filosofía (472a-480a), pues «si nos ponemos suficientemente de acuerdo sobre esto, estaremos de acuerdo en que ellos mismos [los filósofos] tienen esas cualidades» (ἐὰν ἐκείνην ἱκανῶς ὁμολογήσωμεν, ὁμολογήσειν καὶ ὅτι οἷοι τε ταῦτα ἔχειν οἱ αὐτοί) necesarias y suficientes para gobernar y «en que a estos, no a otros hay que ponerlos como guías de la ciudad» (485a4-8; cf. 474b3-c7). Ponerse suficientemente de acuerdo sobre estos puntos significa que la hipótesis

[21] Evidentemente, hay aquí una condicionalidad recíproca, pues si la filosofía y el poder político coinciden, entonces Kallípolis sería posible pero, a su vez, esa coincidencia solo se haría realidad si Kallípolis fuera posible. Sin embargo, como observa Benson, Sócrates concentra su atención en la coincidencia de la filosofía con el poder político (2008, pp. 95 y 110, n. 34).

sobre la coincidencia de la filosofía y el poder político se sigue directamente de la hipótesis sobre la naturaleza de la filosofía y, en consecuencia, Kallípolis sería posible[22].

Pues bien, en la tercera ola, la cuestión de la factibilidad del régimen político propuesto se examina asumiendo como hipótesis la coincidencia de la filosofía y el poder político. Esta es la condición necesaria y suficiente de la posibilidad de una polis justa[23]. Su fundamentación requiere la consideración de la naturaleza de la filosofía. Sin embargo, no examinaré aquí la tan discutida sección final de *República* V[24], sino que me limitaré a referir el resumen que se presenta al comienzo de *República* VI. Sócrates dice allí que los filósofos pueden alcanzar el conocimiento de lo que siempre se comporta del mismo modo y conforme consigo mismo, esto es, de las Ideas; de los *philódoxoi*, en cambio, dice que solo opinan y «deambulan en la multiplicidad de todo tipo». Esta distinción lleva a la pregunta acerca de cuál de ellos debe gobernar (484b3-6).

---

[22] Creemos que Benson (2008) ha mostrado convincentemente que la sección 471c-502c constituye una clara ilustración del método dialéctico en el mismo sentido en el que nosotros hemos estado leyendo las dos primeras olas, si bien en la tercera es más ampliamente desarrollada. Así pues, este autor distingue dos fases en el proceso dialéctico: el primero de identificación de la hipótesis (471c-473e) y el segundo de confirmación de la hipótesis. Este segundo, a su vez, tiene dos momentos: a) el argumento que, a su vez, da razón de la hipótesis mediante una hipótesis superior (473e-487a) y b) el argumento que confirma la hipótesis en confrontación con «supuestas» o aparentes consecuencias suyas.

[23] A la condición suficiente se refiere Sócrates cuando dice que podría mostrar que Kallípolis es posible cambiando una sola cosa que cambiaría todo (473c2-4), y a la condición necesaria cuando dice que «A menos que los filósofos reinen […] no habrá fin de los males para los Estados ni para el género humano» «ni verá la luz del sol la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente» (473c11-e2). Cf. Benson (2008, p. 95).

[24] La bibliografía sobre el tema es bastante amplia. Véase el capítulo siguiente.

Evidentemente, si se trata de «implantar aquí las normas sobre lo bello, lo justo y lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, [de] preservarlas con su vigilancia» (484d1-3), el conocimiento filosófico resulta necesario para el poder político justo y, por consiguiente, serán los filósofos los llamados a gobernar. Desde ya los filósofos aventajan a los *philódoxoi* en lo principal, el conocimiento, pero no deben ceder en experiencia ni carecer de «ninguna de las partes de la virtud» (484d5-7). Conocimiento y virtud son, pues, las condiciones necesarias y suficientes para el auténtico poder político. Pero la pregunta es, entonces, si el conocimiento es suficiente para la virtud (485a1-2). Y eso es precisamente lo que se examina en la siguiente sección (485a10-487a8). Pues, tal como a todo al que lo arrastran los deseos hacia una sola cosa se le debilitan para las demás (485d6-7), así también, en el caso del filósofo como amante de la verdad, si la ama íntegra (πάσης, 485b5, d3) y verdaderamente (τῷ ὄντι, 485d3), sus deseos se orientarán exclusivamente «hacia el conocimiento y hacia todo lo de esa índole»; esto es, hacia «el placer del alma misma y por sí misma» (485d10-11). Es evidente que de una concepción semejante de la filosofía se sigue naturalmente la moderación y no el amor de la riqueza (485d6-e6). De la permanente aspiración del filósofo a la totalidad e integridad de lo divino y lo humano, en lugar de la mezquindad, se sigue la magnanimidad (486a1-7); de su contemplación de todo tiempo y todo ser, la valentía, pues no le temerá a la muerte (486a8-b5); de todo ello, la justicia y la mansedumbre (486b6-13), la facilidad en el aprendizaje (486c1-6), la memoria (486c7-d3) y, por último, la mesura y la gracia (486d4-12). Estas virtudes están presentes como disposiciones naturales en el futuro filósofo, y una vez perfeccionadas por la educación y la edad, serán indispensables para ejercer el poder político (486e1-487a8).

Habiendo deducido la posibilidad de coincidencia entre el conocimiento y la virtud, entre la filosofía y el poder político, a partir de la hipótesis sobre la naturaleza de la filosofía, sigue, en la sección 487a-502c, como en la primera y la segunda ola, el intento de confirmar la hipótesis mediante la refutación de las posibles objeciones. Así pues, Adimanto, luego de admitir que no se puede oponer al argumento (λόγῳ, 487c5) mismo, niega que la conclusión sea verdadera en los hechos (ἔργῳ, 487c6), a partir de la situación actual de las ciudades[25]. En otras palabras, como en las olas anteriores, podría decirse que, en esta sección, el dialéctico Sócrates enfrenta, como en una lucha, los intentos de refutación que se le presentan. El dialéctico debe estar en condiciones de refutar las posibles objeciones, pero no sobre la base de las apariencias, sino de la esencia: διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ᾽οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν (534c1-2). El *élenchos* constituye un momento de la confirmación de la hipótesis. Así pues, según Adimanto y siguiendo la opinión del vulgo, los que se dedican a la filosofía más allá de su juventud resultan, en su mayoría, a) unos seres extraños, por no decir perversos o, b) en el mejor de los casos, inútiles para la polis (487c-d). Sócrates no niega que efectivamente así sea en los hechos, en las ciudades actuales que, desde su perspectiva, son injustas[26], pero responde con la imagen de la nave para mostrar que no se debe a la filosofía misma que los filósofos en el presente sean inútiles, sino a la ceguera del *dêmos* y a los demagogos «que dicen ocuparse de ella» pero difunden la opinión de que la mayoría

---

[25] En 472e6-473b3, Glaucón acepta el pedido de Sócrates de no forzarlo a mostrar en los hechos lo que ha descrito en su argumento.

[26] Cf. 487d10, 489b3, d5, 495c8. Cf. Benson (2008, p. 111, n. 42).

de filósofos son «perversos y que los más razonables son inútiles»; esta, y no la filosofía, sería, según Sócrates, la causa (αἰτία) de la inutilidad de esos filósofos (487d-489d). Y, a continuación, explica por qué la mayoría de los filósofos son perversos y por qué la filosofía no es causa (αἰτία) de ello (489d10-12). Según él, se debe, más bien, a que, a pesar de contar con una naturaleza filosófica provista de las disposiciones innatas ya mencionadas, la educación tradicional (492a5-493a5), los sofistas (493a5-495b7) o los parientes, amigos u otros aduladores, la corrompen (494a11-495a3). Esta es la causa (αἰτία) del deterioro de las naturalezas filosóficas y, por ende, del modo en que practican la filosofía (495a4-7). De hombres con tales dotes naturales proceden, entonces, tanto los peores males como los mejores bienes, según la educación que reciban (495b). Siendo así, si no se ocupan de la filosofía las naturalezas aptas para ello, toman su lugar hombres que carecen de las aptitudes naturales necesarias, dando así pie a los reproches que «le hacen los que declaran que, de quienes toman contacto con ella, unos no valen nada y otros son merecedores de muchos males» (495c4-6), ya que en lugar de aproximarse a lo que realmente es y unirse con ello para engendrar inteligencia y verdad y obtener conocimiento, nutrición y verdadera vida (490b), solo engendran sofismas carentes de nobleza y de inteligencia verdadera (496a). Muy pocos serán, entonces, quienes puedan dedicarse dignamente a la filosofía y, sin duda, buscarán pasar desapercibidos (496a11-e2). Finalmente, con el propósito de llevar a su fin la demostración (τέλος ἡ ἀπόδειξις, 497e1) y a pesar de las condiciones existentes en las organizaciones políticas actuales, Sócrates pasa a examinar el modo en que la ciudad ha de tratar la filosofía para no sucumbir y que, desde ya, lo califica como un modo opuesto al actual (497d8-9, e6-7).

Resulta interesante que, en la sección final de la tercera ola, Sócrates retome, en cierta manera, algunos temas de la primera, con lo que subraya la continuidad de la *trikymía*. En este sentido, parece referirse nuevamente a la distinción entre el arte de la disputa y la dialéctica examinada en la primera ola, así como a la dedicación durante toda una vida a la búsqueda del fundamento. Así, al contrastar la manera en que se practica la filosofía en la «actualidad» (νῦν) con la que se ha de practicar en Kallípolis, señala que mientras los adolescentes en el presente abandonan, apenas se han acercado a ella, la parte más difícil de la filosofía, esto es, la dialéctica (τὸ περὶ τούς λόγους, 498a3)[27], en Kallípolis debe suceder todo lo contrario, pues si bien desde niños y adolescentes hay que administrarles una educación y una filosofía propias de la niñez, para después, cuando alcancen la madurez, intensificar los ejercicios filosóficos, no será sino hasta cuando ceda la fuerza corporal y queden excluidos de las tareas políticas y militares que se les dejará «pacer libremente y no ocuparse de otra cosa que de la filosofía» (498b-c). Hasta se expresa la esperanza de continuar esa dedicación después de la muerte, período de tiempo que, en realidad, «no es nada si se le compara con la totalidad de los tiempos» (498d). La mayoría, sin embargo, no se deja persuadir por lo dicho hasta aquí ni tampoco «han prestado suficientemente oídos a discusiones bellas y libres en las cuales se busque seriamente la verdad» —alusión a la dialéctica— y se abandonan a «las sutilezas y argucias que no tienden a otra cosa que la reputación y la disputa» (499a4-8) —alusión a la erística—.

[27] Por el contrario, Eggers Lan traduce esta expresión por «conceptos abstractos» en razón de que, como él cree, el concepto de dialéctica «se explicita por primera vez en 511b, dentro de la alegoría de la línea» (Platón, 1981-1999 [1986-1988], IV, p. 316, n. 7). Supongo que usa el adjetivo «abstractos» para contrastar con las Ideas.

Al vulgo habrá, entonces, que mostrarle que el filósofo, en lugar de participar en estas disputas, dirige el pensamiento «hacia las cosas que están bien ordenadas (τεταγμένα) y se comportan siempre del mismo modo (κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα), sin padecer ni cometer injusticias unas con otras (οὔτ᾽ ἀδικοῦντα οὔτ᾽ ἀδικούμενα ὑπ᾽ἀλλήλων), conservándose todas en orden y conforme al pensamiento y al fundamento (κατὰ λόγον)» (500c)[28]. De esta manera, retomando la sección final de *República* V sobre la naturaleza de la filosofía, Sócrates confirma ahora que allí se refería a un tercer tipo de *koinōnía*, no solo aquella entre las Ideas, los cuerpos y las acciones, sino una más fundamental: la comunidad de las Ideas entre sí (476a6-7), una comunidad que, a diferencia de las comunidades política y psíquica, constituye un orden intrínsecamente justo. Ese orden es justo puesto que cada uno de sus elementos cumple su función conforme a su propia naturaleza. Y lo cumple *katà lógon*, es decir, no solo conforme al pensamiento, sino también, y precisamente por ello, conforme al fundamento, esto es, al Bien. Ese es el fundamento que al inicio de *República* V se decía que hacía falta (λόγου δεῖται, 449c7-8) y que será explicitado, aunque solo mediante una imagen, en el desarrollo del proyecto educativo de Kallípolis en los libros VI y VII. En todo caso, es ese orden gobernado por la Idea del Bien el que el filósofo ha de imitar y al que ha de asemejarse en la medida en que es posible para el hombre[29].

[28] Llama la atención que Benson (2008) no mencione este pasaje ni el tema de la *homoíōsis théôi*, que son *conditio sine qua non* para explicar la coincidencia entre conocimiento y virtud y, por consiguiente, la factibilidad de Kallípolis.

[29] Cf. 500c5-7: ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο; Ἀδύνατον, ἔφη.

Esta es, pues, la condición de la posibilidad de la coincidencia de la filosofía y el poder político pues, solo así, si la necesidad lo lleva a actuar, lo hará como un demiurgo de la moderación, de la justicia y de toda virtud cívica, tanto en el ámbito privado como en el público (500d4-8). Solo así adquirirá sentido la coincidencia de la filosofía con el poder político. Finalmente reconoce que la legislación propuesta «si es realizable, es la mejor», y que, si bien «es difícil de realizarse, no es imposible» (502c5-7, 499c2-5, d4-6). Así alcanzan las tres olas, no solo la tercera, su *télos* (502c9). Y, sin embargo, si bien queda clara la referencia al fundamento y, de ese modo, a la Idea del Bien, no se ofrece un logos *tês ousías*, sino solo una imagen suya. Como dice Sócrates, es, pues, mucho lo que le queda por decir en esa ocasión (509c7-10; cf. Szlezák, 1985, pp. 271-326 y 2004, pp. 1-43).

Capítulo 4
La naturaleza de la filosofía: dialéctica, *koinōnía* y unidad

Leída de determinada manera, *República* V parece constituir un retroceso en el ascenso del logos hacia el ámbito inteligible y la Idea del Bien como principio universal, pues, después de haber concluido la investigación sobre la justicia personal, vuelve a tratar cuestiones de índole política que había dejado de lado. Sin embargo, como hemos visto, a la vez que plantea la cuestión del fundamento, Sócrates nos ofrece una imagen de la dialéctica tal cual ha sido descrita en el símil de la línea. En ese ascenso de hipótesis a hipótesis representado por la secuencia de tres olas cada vez más grandes y difíciles de superar es central el recurso a la concepción de justicia establecida en los libros anteriores como hipótesis explicativa tanto de la comunidad de funciones entre mujeres y hombres como de la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes. En contraste con otras propuestas que discuten la articulación del diálogo en su conjunto[1], ello garantiza la continuidad del argumento y la unidad

---

[1] Annas llega a sugerir que hay dos concepciones de la filosofía en la *República*, una orientada hacia la praxis, expuesta en *República* I-IV y VIII-X, y otra contemplativa, expuesta en los libros centrales (1992, pp. 260-271).

de la *República*. A su vez, la noción de comunidad (κοινωνία) resulta siendo central para la articulación de las tres olas, ya que si bien, en contraste con lo que sucede en las dos olas anteriores, en la tercera la comunidad no aparece en el enunciado de la cuestión por examinar —la factibilidad de la polis justa—, en realidad esta remite a la hipótesis de la coincidencia del poder político con la filosofía, que, a su vez, remite a la hipótesis sobre la naturaleza de la filosofía y, con ello, a la cuestión de una tercera comunidad: la *koinōnía* de las Ideas con las acciones, con los cuerpos y consigo mismas (476a5-8). Negar la presencia de esta comunidad entre las Ideas, como lo han hecho muchos intérpretes[2], significa no entender que la justicia política tanto como la justicia personal son concebidas, cada una a su manera, como un orden armónico de múltiples elementos regido por un principio rector que tiene como paradigma a la comunidad de las Ideas, una comunidad de seres que están ordenados y se comportan siempre del mismo modo (τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα), sin cometer injusticias ni padecerlas unos de otros (οὔτ᾽ ἀδικοῦντα οὔτ᾽ ἀδικούμενα ἀλλήλων)[3]

[2] En el afán de insistir en la evolución del pensamiento platónico, esta negación ha sido por mucho tiempo la *communis opinio* de los especialistas, y su piedra angular era la supuesta autocrítica de Platón a la Teoría de las Ideas expuesta en la primera parte del *Parménides*, en la que aparentemente se cuestionaba la versión de esta teoría expuesta en el período intermedio del desarrollo de la obra de Platón que precisamente incluye a la *República.* El supuesto desarrollo pasaría de una concepción atomística de las Ideas que, como tal, excluiría a la *koinōnía* de las Ideas entre sí y que se convertiría en tema de reflexión en el *Sofista* y el *Filebo.* La versión más reciente de esta interpretación es la de Rickless (2007). Sobre la presencia de la *koinōnía* en la *República* sigue vigente el comentario de Adam (Platón, 1963, I, pp. 362-364), además de Ross (1986, pp. 55 ss.). El pronombre ἀλλήλλων está fehacientemente atestiguado en los manuscritos, pero se ha intentado sustituirlo por ἄλλῃ ἄλλων (Badham) y ἄλλ᾽ ἄλλων (Bywater).

[3] Nótese que aquí también aparece el pronombre ἀλλήλλων que indica con toda claridad la interrelación de los elementos del orden inteligible.

y que, por último, constituyen un orden conforme al pensamiento y al fundamento (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα) (500c3-6), es decir, a la Idea del Bien[4], su principio rector. El orden inteligible es, entonces, un orden intrínsecamente justo, en el cual cada uno de sus elementos ocupa su lugar propio en virtud de su relación con la Idea del Bien y con las demás Ideas y, de ese modo, consecuentemente con la definición de justicia de la cual es el paradigma, cumple la función que le corresponde por naturaleza[5]. Este es el orden al que el filósofo dirige su pensamiento e imita (μιμεῖσθαι) tratando de asemejársele lo más posible (μάλιστα ἀφομοιῦσθαι), de manera que él mismo se vuelva «ordenado y divino en tanto es posible para el hombre» (κοσμίος τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δύνατον ἀνθρώπων) y que, ante la necesidad (ανάγκη), lo hará actuar como un demiurgo de la moderación, la justicia

---

4 Cf. Gutiérrez (2009c, p. 36). Κατὰ λόγον suele traducirse como «conforme al pensamiento o la razón», pero precisamente, si es así, tiene que ser a la vez «conforme al fundamento». Hay que tomar en cuenta que la cuestión del fundamento ha sido introducida al inicio de *República* V, además de que, como hemos dicho, los diversos órdenes de los que estamos hablando solo pueden instaurarse en virtud de un principio rector o de un fundamento (ver capítulo anterior). Pero, además, hay que tomar en cuenta que el símil del sol es introducido luego de ponerse de acuerdo (διομολογησάμενός) y recordar (ἀναμνήσας) lo dicho en este pasaje; esto es, que por encima de las múltiples cosas bellas y buenas existe lo bello y lo bueno en sí (507b). Claramente se da a entender que el fundamento de esta distinción es la Idea del Bien.

5 Aplicando la concepción de la justicia desarrollada en la *República*, Sócrates se pregunta, en el *Parménides* 150a7-9, si «es posible que la pequeñez sea igual a algo o más grande que algo y que actúe (πραττεῖν) como la grandeza y la igualdad, pero no como ella misma (ἀλλὰ μὴ τὰ ἑαυτῆς)». Dicho en otras palabras: ¿Es posible que la pequeñez practique la *polypragmosýnē* y la *allotriopragmosýnē*, es decir, según la *República*, que actúe injustamente? Correctamente, Santa Cruz interpreta el pasaje en ese sentido y en lugar de «actuar» traduce «cumpla las funciones» (Platón, 1988a).

y todas las virtudes públicas (δημιούργον αὐτὸν σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς) (500c6-d9)[6]. De este modo, mediante el papel de mediador del filósofo y, por consiguiente, del alma, se articulan los diversos niveles de la noción de justicia y la justicia política tanto como la justicia psíquica pueden, entonces, concebirse como imágenes unívocas de la justicia, como imágenes basadas en la *epistḗmē*. En definitiva, el proyecto desarrollado por Platón en su obra maestra no tendría sentido alguno sin la comunidad eidética.

Ahora bien, si el orden inteligible que debe imitar el filósofo tiene como fundamento a la Idea del Bien, esta se constituye en causa final de toda acción: todos hacen todo por el Bien, aun si no saben qué es (505d5-e2). Pero el filósofo no sería buen guardián de lo justo y lo bello si ignorara en qué sentido son bienes, lo cual presupone el conocimiento de lo que realmente es el Bien (505d5-506b1). En una obra en la que se propone el gobierno de los filósofos como medio de liberación de todos los males, es evidente que la causalidad final del Bien es la que ha de abrir el camino para la cuestión sobre la naturaleza del Bien. Pero, en última instancia, es la hipótesis de las Ideas la que nos remite a la Idea del Bien como el fundamento último y principio no-hipotético en el que culmina el ascenso dialéctico. Por ello, aun cuando ha de guardar silencio sobre su naturaleza y, más bien, nos ha de ofrecer una imagen suya, el discurso sobre el Bien tiene su punto de partida en la hipótesis de las Ideas. Así pues, antes de presentar la imagen del Bien, Sócrates nos recuerda que primero había que

---

6 En ese sentido actúa como el Demiurgo cósmico que, siendo bueno, no anida ninguna mezquindad y, por eso mismo, «quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo» (*Timeo* 29e).

ponerse de acuerdo (διομολογησάμενος) sobre esta hipótesis expuesta ya al final de *República* V y en otras ocasiones:

> —Decimos y distinguimos mediante el argumento que existen muchas cosas bellas y muchas cosas buenas y que así es con cada clase de ellas. —Lo dijimos, en efecto. —Y también lo bello en sí y lo bueno en sí, y del mismo modo sobre todas las cosas que entonces poníamos como múltiples, las poníamos, a la inversa, a cada una de ellas en relación con una Idea que consideramos una y que, en cada caso, llamamos «lo que es» (507b1-6).

Esta es la hipótesis que propiamente sirve de peldaño e impulso (ἐπίβασις καὶ ὁρμή, 511b5) hacia el Bien, como principio incondicionado y universal (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν, 510b6-7), en el cual encuentra su *télos* el ascenso dialéctico.

Pero veamos el pasaje en que se plantea la *koinōnía* entre las Ideas, las acciones, los cuerpos y las Ideas entre sí.

4.1. Unidad de la Idea y multiplicidad de las apariencias. Conocimiento y opinión

Como hemos visto, la hipótesis de la coincidencia del poder político y la filosofía depende, a su vez, de la hipótesis sobre la naturaleza de la filosofía. Así pues, de quien está deseoso de algo, afirmamos que desea lo que desea no parcialmente, sino en su totalidad (475b8-9). Por consiguiente, el filósofo es quien desea alcanzar la sabiduría en su totalidad. Desde ya esto quiere decir que el conocimiento filosófico pretende ser sistemático y omniabarcante. Glaucón, sin embargo, objeta que «sabiduría» no significa disponer de cualquier enseñanza u objeto de aprendizaje, pues entonces sería filósofo cualquier amante de los espectáculos o las audiciones.

Este solo es semejante a los filósofos, responde Sócrates, mientras que los verdaderos filósofos solo aman el espectáculo de la verdad (475b11-e4). La explicación de esta diferencia lleva a Sócrates a distinguir entre los términos opuestos, asumiendo que Glaucón fácilmente estará de acuerdo, y, de esta manera, estableciendo la hipótesis a partir de la cual se deducirán todos los elementos que permitirán distinguir (ταύτῃ τοίνυν διαιρῶ, 476a10) a los filósofos de los amantes de los espectáculos y las audiciones:

> —De ninguna manera sería fácil con otro, pero creo que tú estarás de acuerdo (ὁμολογήσειν) conmigo en lo siguiente —dije yo. —¿En qué? —En que dado que lo bello es contrario de lo feo, ambos son dos. —¿Cómo no? —¿Y, puesto que son dos, cada uno es uno? —También en esto. —Y también [creo que estarás de acuerdo] sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y sobre todas las Ideas, el discurso [al respecto] es el mismo: cada una es en sí una, pero al aparecer en todas partes en comunidad con las acciones, los cuerpos y entre sí, cada una aparece múltiple (Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδικοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἕν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον). —Hablas correctamente, dijo él (475e6-476a9).

Ante todo, cabe anotar la confianza con que Sócrates se refiere a la facilidad con la que Glaucón estará de acuerdo con él. Pues, sin duda, al igual que su hermano Adimanto, es claro que, en cierta medida, está familiarizado con la «hipótesis» de las Ideas[7]. Así pues, como el intelecto (νόησις), Glaucón

[7] Cf. 504e6-505a4, 507a7-b7. Hablamos de hipótesis de las Ideas solo con el propósito de subrayar el lugar que ocupan en el proceso dialéctico, mas no

distingue (διωρισμένα) y separa (κεχωρισμένα) los opuestos que la sensación percibe confundidos (524b10-c14)[8]. Semejante distinción y separación es suficiente para entender cada uno de estos términos como unidades elementales y transparentes de significado, pues la unidad de cada uno de estos términos quiere decir que, al excluir a su opuesto, es exclusivamente la propiedad que él representa[9]. Asimismo, la misma exclusión de su opuesto significa que la unidad de estos términos excluye el cambio y, por consiguiente, permanece siempre idéntica consigo misma (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαυτως ἔχον, 479a2; cf. e6-7). Así pues, tomando en cuenta el sentido predicativo del verbo «ser»[10], cada una de las Ideas es una, mas no en el sentido de que «en sí misma», en su estructura propia, sea absolutamente simple, sino de que es «homogénea» o «uniforme» (μονοειδές) y, por consiguiente, unívoca. Así entendida, la unidad de cada Idea, al excluir su opuesto, no excluye empero otras determinaciones que hacen de ella lo que es. En ese sentido, solo se trata de la mutua exclusión de los opuestos entre sí. O bien separo o no separo los opuestos. Por separado, cada opuesto constituye en sí mismo una unidad de sentido que expresa y agota el significado del nombre que la designa, razón por la cual, como Idea, es lo único

---

con la intención de negar que haya elementos suficientes para poder sostener la existencia de una teoría, como sí lo hace, entre otros, Wieland (1982).

[8] La semejanza entre ambos pasajes es notable: a) Ἐπειδὴ ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρς, δὺο αὐτὼ εἶναι. Πῶς δ᾿ οὔ; Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον; Καὶ τοῦτο (476a1-4). b) Εἰ ἄρα ἕν ἐκάτερον, ἀμφότερα δὲ δύο, τὰ γε δὺο κεχωρισμένα νοήσει (524b10-c1). Véase el capítulo 1.

[9] En efecto, como mostrará más adelante (524a-d), ante la confusión de los opuestos por parte de los sentidos, el *logismós* y la *nóēsis* intervienen distinguiendo entre lo visible y lo inteligible, cf. 524c13.

[10] Sobre los sentidos del ser véase Kahn (1981 y 1988). Ambos estudios han sido reimpresos en Kahn (2009).

que real y verdaderamente es la propiedad que representa. Es en razón de ello que es plenamente inteligible. Así pues, «fácilmente» expresa Glaucón su acuerdo con esta distinción y separación y, a continuación, también con otro aspecto de la hipótesis de las Ideas: la comunidad (κοινωνία) de las Ideas no solo con las acciones y las personas, sino también entre sí.

Ante todo cabe subrayar que, a diferencia de lo que sucede con el modo usual de comprender el pasaje 476a5-7, es necesario reconocer que el contraste allí expresado entre, por un lado, el ser (εἶναι) y la unidad de cada Idea considerada en sí misma y, por otro, su aparecer (φαίνεσθαι) y la multiplicidad de sus manifestaciones no debe ser entendido exclusivamente en términos de la distinción entre las Ideas y las instancias particulares sensibles que en ellas participan. El texto afirma con toda claridad que cada Idea «es» en sí misma «una», pero en virtud de su comunidad con las acciones, con los cuerpos y entre sí, «aparece» por doquier como una «multiplicidad» (Ferrari, 2000b, pp. 370-371, 374-376). Esto quiere decir que la relación entre la unidad de cada Idea y la multiplicidad de sus manifestaciones se superpone a la de su ser y su aparecer; por consiguiente, esas manifestaciones no tienen que ser exclusivamente sensibles sino también —debido, precisamente, a la *koinōnía* de las Ideas entre sí— inteligibles. Pues, por ejemplo, no solo la Idea de justicia «aparece» en la multiplicidad de acciones y personas justas como la propiedad que permite calificarlas como justas, sino que la misma justicia, al igual que la moderación, la valentía y la sabiduría son, a su vez, modos de aparecer de la Idea de virtud. Por tanto, son múltiples virtudes, pues ninguna de ellas agota el significado de la virtud y, por consiguiente, no son idénticas con ella. De este modo, la Idea que en sí misma es homogénea y única aparece como una multiplicidad en las diversas instancias, sean

sensibles o inteligibles, que participan en ella[11]. Lo que se fragmenta o multiplica, de esta manera, no es la Idea en sí misma, sino los «caracteres inmanentes» a estas instancias y que, de esta forma, constituyen los múltiples modos de aparecer de la Idea[12]. Por ende, en la medida en que cada Idea excluye a su opuesto, es en sí misma una, es decir, es absolutamente la propiedad que representa, una «unidad ontológica elemental de significado» (Ferrari, 2000b, p. 389), mientras que sus «apariencias» son y no son esa propiedad, son y no son F al mismo tiempo. En general, la multiplicidad y la copresencia del ser y no ser F es característica del ámbito del aparecer, del *phaínesthai* (2000b, p. 386). Esta característica es una consecuencia directa de la interrelación entre las Ideas. El ser mismo de la Idea, en cambio, se caracteriza esencialmente por su unidad. Esto significa, a su vez, que, en sentido inverso, la multiplicidad de estos modos de aparecer de la justicia, si han de ser entendidos como tales, se resuelven en la unidad del ser de la Idea de justicia, tal como la sabiduría, la moderación, la valentía y la justicia se resuelven o están indistintamente contenidas en la unidad del ser de la Idea de virtud.

En la *koinōnía* así entendida se funda, por tanto, esta «dialéctica» entre ser/unidad y aparecer/multiplicidad. En la cúspide de la misma y como presupuesto suyo tendríamos a la Idea de unidad que, como tal, por un lado, como

---

[11] Cf. *República* 596a6-7: «Tenemos por costumbre poner una idea para cada multitud de cosas a las que atribuimos el mismo nombre». Cf. *República* 507b2-7; *Parménides* 131b5, 133b1, 135c9; *Crátilo* 439c7-d1; *Fedón* 78c3; *Banquete* 211b2; e4; *Menón* 72c7; *Eutifrón* 5d3; *Filebo* 15b1-8. Se trata del denominado argumento ἓν ἐπὶ πολλῶν/πολλοῖς, cf. Aristóteles, *Metafísica* I 9, 990b7-13; XIII 4, 1079a3; *De Ideis* 80, 91-6.

[12] Esta fragmentación es examinada críticamente en la primera parte del *Parménides* 131a-d. Sobre la distinción entre la transcendencia de la Idea y los caracteres inmanentes en los que aparece, Devereux (1994, pp. 63-90).

las demás Ideas, excluye a su opuesto, la multiplicidad; es decir, que es en sí misma una y, por tanto, es la única Idea que es real y absolutamente una[13] pero, por otro, puesto que todas las Ideas constituyen sus propias manifestaciones o modos de aparecer, las incluye en sí misma resolviéndolas en su absoluta unidad y, en ese sentido, es la única que no excluye ninguna determinación. Podría decirse que es «virtualmente», no eminentemente, todas las Ideas[14], y en ello radica sus excepcionales «dignidad» y «potencia» (πρεσβεία καὶ δυνάμις). En consecuencia, la idea de unidad es la determinación de todas las determinaciones, esto es, Idea de las Ideas y, como tal, principio de las Ideas y, a través de ella, de todo (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή, 511b6). En sí misma no excluye ninguna determinación y, por consiguiente, no se constituye a sí misma con relación a otro, a «algo» —otras Ideas— que ella no es, de modo que es la única Idea que, en sentido estricto, es cognoscible por sí misma (cf. 534b8-c5). El resto de Ideas, en cambio, como modos de aparecer de la Idea de unidad, reciben su unidad de la Idea de unidad que, de ese modo, también sería causa de su ser y su esencia (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, 509b6-8) y, por eso mismo, de su verdad o inteligibilidad (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον […] αἰτὶαν δ᾽ ἐπιστήμης καὶ ἀλήθειας, 508d10-e2;

[13] Cf. *Parménides* 158a5-6: νῦν δὲ ἑνὶ μὲν εἶναι πλὴν αὐτῷ τῷ ἑνὶ ἀδὺνατόν που.

[14] Como señala Gerson, es esta una necesidad lógica, pues ya las demás Ideas son eminentemente la propiedad que representan, y si repetimos el procedimiento, se generaría un *regressus ad infinitum* (2003, p. 177). Asimismo, Ferrari dice: «Si bien el bien no se identifica con los caracteres ontológicos de aquello de lo que es causa respecto de las ideas, esto es, el ser sustancial y la verdad, sin embargo, los produce y, por tanto, los posee intrínsecamente» (2003, p. 323, la traducción es mía). Véanse más detalles al respecto en el capítulo siguiente.

cf. 517c3-4), función que, de esa manera, explica la identidad de este principio con la Idea del Bien[15]. La Idea del Bien/Uno es, por tanto, un concepto reflexivo que, por eso mismo, pone fin a la posibilidad de un *regressus ad infinitum* inherente a la noción de una *koinōnía* de las Ideas y explica su posición «más allá del ser en potencia y dignidad» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, 509b8-9). En consecuencia, no solo explica la unidad de cada Idea, sino, además, la unidad del orden inteligible en su conjunto y, por ende, de todo orden: es, pues, «causa de todo lo recto y lo bello para todos» (517c1).

Pues bien, si cada Idea es una por la comunidad con la Idea de unidad, precisamente por ello no es la unidad misma. En ese sentido, es y no es F. Es, más bien, una estructura compuesta resultante de las diversas determinaciones que recibe por su relación con el resto de Ideas y que, como la comunidad de todas las Ideas (500c3-6), son integradas en una perfecta unidad por su relación con el Bien/Uno[16]. Como vemos, salvo lo referente a la Idea de unidad que es más bien su presupuesto, todos estos aspectos de la Teoría de las Ideas, los cuales serán explícitamente desarrollados en la discusión de Sócrates con el llamado representante de la *dóxa*, son directamente deducibles de la hipótesis de la *koinōnía*. Es más, también lo son las propiedades constitutivas de las Ideas, pues si cada Idea es una en tanto excluye a su opuesto, es no solo una —homogénea o uniforme (μονοειδές)—[17], como hemos visto ya al inicio del argumento, sino también

[15] Cf. Aristóteles, *Metafísica* I 6, 988a14-17, XIV 4, 1091b13-15. Cf. Ferrari (2000b, p. 389) y Horn (1997, pp. 311-312).

[16] Sobre la naturaleza compuesta de la Idea, cf. *Parménides* 157e4: ἓν ὅλον τέλειον μόρια ἔχον. En general, sobre la Idea como un todo dependiente de lo Uno, cf. 157d7-158d8.

[17] Cf. *Fedón* 78d, 80b, 83e; *Banquete* 211a; *Timeo* 59b.

inmutable o siempre idéntica consigo misma (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαυτως ἔχον, 479a2; cf. e6-7). Y, por último, también podemos deducir que sus apariencias o manifestaciones son, como tales, semejantes a ella, pero que el amante de los espectáculos y audiciones reduce el ser de las Ideas a sus meras apariencias —en su caso, «las voces, los colores, las figuras bellas y todo lo hecho a partir de ellas» (476b5-6)—, y confunde así lo semejante con aquello a lo que se asemeja —por ejemplo, lo bello en sí con las cosas bellas—, razón por la cual vive como en un sueño y dispone solo de opinión (δόξα). Quien, por el contrario, acepta la hipótesis en cuestión y es capaz de distinguir el ser de las apariencias, esto es, la Idea de lo que participa en ella, vive despierto, pues distingue el sueño de la vigilia y sus ámbitos de referencia y, por consiguiente, dispone de conocimiento (γνώμην, ἐπιστήμη) (476b4-d6). Semejante distinción se sigue directamente de la hipótesis de la *koinōnía*. El conocimiento tiene, entonces, como objeto la Idea en sí como unidad completamente transparente de significado, unidad que, además, la distingue de la multiplicidad de sus apariencias, de manera que no excluye completamente a estas de su ámbito de competencia. La opinión, en cambio, está referida a la multiplicidad de modos de aparecer de las Ideas, por ejemplo, a las múltiples cosas bellas (καλὰ πράγματα). A juzgar por el ejemplo que menciona Sócrates —las voces, los colores, las figuras bellas y todo lo que se hace a partir de tales cosas—, para el amante de los espectáculos, estas se reducen finalmente a los objetos de la percepción sensible, incluso cuando en principio puedan apuntar a lo inteligible[18]. La comparación del conocimiento con la vigilia y de la opinión con el

[18] En este sentido, Sócrates dice que el que opina sueña, sea mientras duerme o está despierto (476c4).

sueño permite, contra algunas interpretaciones, sostener con toda claridad la referencia de cada una de estas formas del saber a objetos diferentes. Más aún, pone también en claro la deficiencia cognitiva de la opinión, pues así como el que sueña no sabe que está soñando, el que opina no sabe que opina. En ese sentido, su situación es comparable con la del prisionero en la caverna, pues este también está convencido de que lo que ve —las sombras de sí mismo y de los objetos transportados detrás del muro— es lo único real (τὰ ὄντα, 515a5) y verdadero (τὸ ἀληθές, 515c2). En definitiva, ambos creen que conocen[19].

4.2. La hipótesis de un «intermedio» ontológico y epistemológico

Una vez establecida la diferencia entre conocimiento y opinión, a partir de la hipótesis de la *koinōnía* y conforme a lo que cabe esperar del dialéctico, Sócrates se ve ante la tarea de responder a las objeciones posibles. Por eso introduce Platón un «interlocutor ficticio» representante de la *dóxa* que «se enfada»

[19] La comparación del conocimiento con la vigilia y la opinión con el sueño nos parece adecuada para rechazar las interpretaciones que, como la de Fine, afirman que la diferencia entre conocimiento y opinión consiste en que el contenido del primero son proposiciones verdaderas, mientras que el contenido de la segunda son proposiciones verdaderas y falsas (1990, p. 90). En general, sobre la interpretación de Fine, véase la crítica de González (1996). Tampoco la interpretación de Annas hace justicia a esta comparación, pues, según ella, Platón distingue entre predicaciones no-relativas («Juan es un hombre»), de las cuales habría conocimiento, y predicaciones relativas («Helena es bella», «Juan es grande») de las cuales solo habría opinión, mas no en virtud de la distinción entre Ideas y aquello que participa en ellas (1981, pp. 190-216). Como crítica a estas interpretaciones, cf. Horn (1997).

y «discute que digamos la verdad»[20]. La intención, entonces, es «calmarlo» y «convencerlo con «suavidad» (πείθειν ἠρέμα), «ocultándole» (ἐπικρυπτόμενοι) que «no está sano» (476d7-e2). ¿Convencerlo de qué? ¿Ocultándole qué? Para responder a estas preguntas no hay que perder de vista que se acaba de decir que este personaje solo cree en las cosas bellas (καλὰ πράγματα) y no en lo bello en sí (αὐτὸ καλλός) y, más importante aún, que incluso si alguien lo guiara hacia su conocimiento, sería incapaz de seguirlo (476c1-3; cf. 479e1, a3-5). En realidad, esta última es una hipótesis negada, pues poco antes ha dicho que, por sí mismos, los amantes de las audiciones no acudirían a escuchar discursos y discusiones filosóficos, ya que andan dando vueltas por las diversas fiestas dionisíacas para oír todos los coros (475d4-8). Es más, significativamente los ha calificado de «sumamente extraños» (ἀτοπώτατοι, 475d4), con lo que les ha aplicado el superlativo de la calificación que asigna nada menos que a los prisioneros en la caverna (ἀτόποι, 515c4). Consecuentemente, más tarde incluso llega a referirse a sus creencias como aquellas de la mayoría o del vulgo (τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα, 479d2-3). Si hubiera que caracterizarlos filosóficamente, podría decirse que estamos ante una especie de nominalistas (Penner, 1987, pp. 110-111; cf. pp. 62-66) y empiristas

[20] Según Ebert (1974, pp. 109-130), la aparición de este interlocutor ficticio trae consigo una división radical en el texto, pues si bien hasta ese momento Glaucón admite la distinción entre el filósofo y el amante de los espectáculos solo en virtud de su posesión o falta de conocimiento, cuando asume el papel de representante de la *dóxa* admitirá la supuestamente absurda distinción entre el conocimiento y la opinión en función de su referencia a distintos objetos. Sin embargo, como hemos visto, esta distinción es deducida de la hipótesis de la *koinōnía*. Como crítica a esta interpretación, cf. Horn (1997).

(Hartenburg, 2011, p. 30)[21], ante individuos que más que teóricamente, en su actitud y modo de vida, niegan el ser de las Ideas y reducen el conocimiento a la mera sensación[22]. Convencerlos, entonces, de que Sócrates dice la verdad, es decir, de que hay algo bello en sí distinto de algo que participa en ello, es una tarea imposible. Solo quedaría rechazar sus objeciones curándolos de su enfermedad; esto es, mostrándoles la insuficiencia de su posición y, de ese modo, haciéndoles volver la mirada en otra dirección, lo cual, empero, no significa que vayan a aceptar la metafísica platónica, pero sí algo que es fundamental para el proyecto político de la *República*: que reconozcan que, en verdad, no disponen de conocimiento. Solo así cabe la posibilidad de que acepten ser gobernados por los filósofos. El argumento cumple, por tanto, la función de un *élenchos*, como el que despliega el filósofo que retorna a la caverna a liberar a los prisioneros, un ejemplo que hemos visto en *República* I. Así pues, como ha mostrado convincentemente Hartenburg, la siguiente sección (476e-478d) ha sido redactada en un doble registro, de suerte que puede ser leída en clave platónica o en la del representante de la *dóxa* (2011). Y ese doble registro concierne ante todo al uso del verbo *eînai*. Ello supone, por lo demás, que en esta primera sección Sócrates explota intencionalmente la ambigüedad del verbo ser —su *overdetermination*[23]— y, en contraste con buena parte de la literatura actual sobre este pasaje, no distingue

[21] Lo califica como un «*rough empiricism*» que cree en una estrecha conexión entre el conocimiento y la percepción sensible.

[22] Sin embargo, Adam (1963, I, pp. 337-338), siguiendo a otros que le preceden en esta opinión, sugiere a Antístenes como posible objetivo de este argumento.

[23] La concepción de una «sobredeterminación» del verbo «ser» ha sido propuesta por Kahn (1981, p. 108 y *passim*).

intencionalmente entre sus sentidos existencial, predicativo y veritativo[24]. De esa manera, Sócrates logra «ocultar» lo que Platón considera que es la verdadera naturaleza de la realidad y le permite al amante de los espectáculos aceptar los supuestos que, en última instancia, han de minar su pretensión de disponer de conocimiento, satisfaciendo así las exigencias del denominado *dialectical requirement*[25].

Así pues, cuando se refiere el conocimiento a lo que es (ὄν), este ón puede ser identificado con la Idea por el filósofo o con cualquier objeto sensible por el representante de la *dóxa*, incluso cuando se lo califica como lo que es absolutamente (τὸ παντελῶς ὄν) y del cual se dice que es enteramente cognoscible (παντελῶς γνωστόν)[26], pues el amante de los espectáculos o, como lo llamaré en adelante, el *philodóxo*, incluso cuando inconscientemente hace uso de elementos inteligibles, no admite otro modo de ser que el de lo sensible y, por consiguiente, si se trata de las cosas que él considera bellas, estas no carecen para él de nada de lo que significa

---

[24] En esta parte del argumento, Platón usa mayormente el participio de *eînai* que, aun cuando, según Kahn, suele tener un matiz veritativo, «en principio […] puede denotar algo *que es* en cualquier sentido, también puede referir a atributos *como ser caliente o ser alto, estar a la mano o ser un sacerdote*» (2013, pp. 455 y 457, la traducción es mía). Cf. Hartenburg (2011, p. 35). Graeser señala que Sócrates y el *philodóxo* pueden partir de una precomprensión compartida de «ser» como 'existir como' o 'ser algo' (1991, p. 368).

[25] Sobre el *dialectical requirement* véase la valiosa discusión de Hartenburg (2011, pp. 45 ss.).

[26] La identificación τὸ ὄν = τὸ παντελῶς ὄν, τὸ μὴ ὄν = μὴ ὂν μηδαμῇ es factible porque Sócrates mismo la hace, pues inmediatamente después de referirse a lo que es absolutamente como lo absolutamente cognoscible y a lo que no es de ningún modo como totalmente incognoscible (477a3-4), en 477a10-11 refiere, sin más, el conocimiento a lo que es (ἐπὶ τῷ ὄντι γνῶσις) y la ignorancia a lo que no es (ἀγνωσία […] επὶ μὴ ὄντι). Cf. 478b3-4, 478c3, 479c4-5. Cf. Nehamas (1982, pp. 345-346, reproducido en 1999, pp. 197-198). Cf. Graeser (1991, p. 368).

la belleza o ser bella y, en consecuencia, no habría razón alguna para no calificarlas de absolutamente bellas[27]. Por el contrario, lo que no es (μὴ ὄν) en ningún sentido (μὴ ὂν μηδαμῇ) es totalmente incognoscible (πάντῃ ἄγνωστον) y, por consiguiente, respecto de ello solo hay ignorancia, pues o bien no son en absoluto o carecen de toda determinación. Ahora bien, como hemos visto, la hipótesis de la *koinōnía* da lugar a un tercer modo de ser, uno intermedio (μεταξύ) entre lo que es y lo que no es, y que, por ende, es y no es, aun cuando el sentido que allí prevalece sea el predicativo. Esa era la modalidad ontológica de lo que es y no es, característica de las apariencias en tanto apariencias, sean sensibles o inteligibles. Por eso introduce Sócrates esta modalidad que, sin embargo, es desconocida por el representante de la *dóxa*, razón por la cual es planteada solo como una hipótesis[28]: «Y si algo se comporta

[27] Sobre los prisioneros pregunta Sócrates: «Si pudieran conversar unos con otros, ¿no consideras que llamarían τὰ ὄντα a lo que están viendo?» (515b4-5). Luego añade que «es del todo seguro que tales individuos creerían que la verdad *no es otra cosa que* (οὐκ ἂν ἄλλο τι) las sombras de los objetos fabricados» (515c1-2). Cf. Graeser (1991, p. 379). Varios intérpretes, sin embargo, sostienen que el representante de la *dóxa* debe contar con ciertos conocimientos filosóficos y ser un interlocutor benevolente con las posiciones de Sócrates, cf. Halliwell (1988, p. 214), Horn (1997, pp. 294-295). En contra de las observaciones de ambos autores y que yo mismo he compartido (Gutiérrez, 2010, p. 49), hay que decir que, puesto que la intención de Sócrates no es convencerlo de la verdad de lo que él sostiene como filósofo platónico, sino solo refutarlo, no es necesario que entienda toda la terminología del filósofo platónico en el sentido en que él la entiende; es más, algunos de los términos en cuestión, como «comunidad» (476a7), «los participantes» (476d1 ss.), etcétera, que sí generarían problemas en este sentido, no son usados específicamente en las líneas en las que aparece este interlocutor ficticio.

[28] No tomar en cuenta su carácter hipotético lleva a Fine a preguntarse por la razón por la que los amantes de los espectáculos habrían de aceptar desde un comienzo («*at the outset*») que cada objeto de la opinión solo existe a medias («*only half exists*») (1990, p. 90). Cf. González (1996, pp. 250-251).

de tal modo que es y no es, ¿no estará situado en el medio entre lo que puramente es y lo que no es de ningún modo?»[29]. Y paralelamente hay que buscar si entre las formas del saber hay también algo intermedio entre el conocimiento y la ignorancia que corresponda a esta modalidad ontológica intermedia. Tradicionalmente el único candidato posible es la opinión que, por lo demás, el *philodóxo* admite desde un inicio como una capacidad o facultad diferente del conocimiento (477b4-7). Así pues, el siguiente paso es la explicación de la naturaleza del conocimiento y de la opinión.

Conocimiento y opinión son, pues, considerados como capacidades o, ya que se refiere a formas de conocimiento, facultades (δυνάμεις) distintas, cada una referida a un objeto o ámbito diferente[30]. Sin embargo, si bien inicialmente se dice del conocimiento que está ordenado por naturaleza (πέφυκε) a lo que es para conocer «que es» o «cómo es» (γνῶναι ὡς ἐστι τὸ ὄν, 477b11-12; τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει, 478a7), posición que hasta aquí comparten el filósofo y el *philodóxo*, aunque entendiendo lo que es cada uno a su manera; de la opinión simplemente se señala que es aquello con lo cual somos capaces de opinar, aunque sin precisar a qué ámbito de cosas está referida (477e3-4) y que solo se determinará en la siguiente sección. En todo caso, Sócrates ofrece una definición de *dýnamis*: «Afirmamos que las *dynámeis* son un género de seres por los cuales nosotros podemos lo que podemos y cualquier otra cosa puede precisamente lo que puede» (477c1-2). Y a continuación presenta un criterio de distinción: «En una facultad no veo color alguno ni figura ni nada por el estilo,

[29] *República* 477a6-8: εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος;

[30] Cf. 477b6-7: Ἐπ᾽ ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς.

como ocurre en el caso de muchas otras cosas, mirando a las cuales distingo por mí mismo unas de otras» (477c6-9). Desde ya esta afirmación debería incomodar al *philodóxo* pues, por un lado, se ha dicho que estas capacidades pertenecen al género de los seres (γὲνος τοῦ ὄντος), pero, por otro lado, para distinguirlas se prescinde de las propiedades por las cuales el *philodóxo* distingue los objetos sensibles. Dicho de otra manera: estamos ante una distinción que trasciende el ámbito de lo que él considera como lo que es, pues, en realidad, es una distinción propia del conocimiento mismo[31]. Con todo, el criterio mismo puede facilitarle las cosas:

> De una facultad miro solo a aquello a lo cual está referida y lo que produce (ἐφ᾽ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται). Y por eso he llamado facultad a cada una de ellas, y a la que está asignada a lo mismo y realiza lo mismo, la llamo del mismo modo, y de otro modo a la que está asignada a otra cosa y realiza algo distinto» (477c6-d5).

Así pues, una facultad se distingue de la otra porque puede efectuar lo que puede única y exclusivamente con relación al objeto al cual está ordenada, así como está referida a ese objeto porque puede realizar lo que puede realizar[32].

[31] Cf. Heráclito, DK 22 B2, B17, B89 y otros, y Parménides, DK 28 B1 28-32.

[32] Bastante difundida ha sido la objeción de Fine (1978, p. 128), según la cual la ganadería y la carnicería realizan un trabajo diferente aun cuando se refieren a (ἐπί) los animales domésticos, es decir, tienen los mismos objetos como ámbito de operación: «una diferencia es sus trabajos no implica una diferencia en sus objetos» (1990, p. 90, la traducción es mía). Sin embargo, Sócrates compara el conocimiento y la opinión con la vigilia y el sueño, es decir, con «objetos o ámbitos de operación», completamente diferentes. Además, compara el conocimiento y la opinión como *dynámeis* con la vista y el oído, esto es, con facultades, y no, como sugiere Fine, con *téchnai*. Por último, como bien señala Hartenburg (2011, p. 93, n. 73), la ganadería y la carnicería sí tienen objetos diferentes: animales vivos en el primer caso y animales muertos en el segundo.

En consecuencia, conocimiento y opinión son facultades distintas, a) porque el primero es infalible (ἀναμάρτητον) y la segunda falible (μὴ ἀναμάρτητον, 477e7-8), y b) porque lo cognoscible y lo opinable son distintos (478a11-b4).

Esta última distinción puede explicarse con el recurso a la vista y el oído que Sócrates menciona como ejemplos de facultades (δύναμεις) y que el *philodóxo* puede entender con facilidad. Concebidas como facultades por derecho propio, cada una de ellas está efectivamente referida a objetos distintos. Aun cuando es verdad que Sócrates no las refiere aquí a sus respectivos objetos (Gosling, 1968, p. 124), más adelante, en el contexto del símil del sol, sí se vincula expresamente la vista a lo visible (τὰ ὁρώμενα) y al color (ἡ χρόα, τὸ χρῶμα), el oído a lo audible (τὰ ἀκουόμενα) y al sonido (ἡ φωνή), y los demás sentidos al resto de sensibles (καὶ τὰς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά) (507c1-e1) (Delcominette, 2008, p. 25). Así pues, tal como cada uno de los sentidos, el conocimiento y la opinión tienen cada uno su objeto propio. El *philodóxo* no podría, entonces, estar más de acuerdo con esta posición. Pero, una vez más, él reduce «lo que es» a voces, colores y figuras que considera bellas y «a todo lo que se produce a partir de tales cosas» (476b4-6), y sobre estas cosas cree disponer de un conocimiento infalible pues, en este ámbito de cosas, rige el principio protagórico que identifica la sensación con el saber, de manera que las cosas parecen ser para cada uno tal cual cada uno las siente o percibe cada vez que las siente o percibe (cf. *Teeteto* 151e ss.). Y, por eso, como dice Sócrates, a raíz del primer intento de definición del conocimiento en el *Teeteto*: «La sensación, por lo tanto, es siempre de lo que es y es no falsa», es decir, es infalible, «porque es conocimiento»[33].

---

[33] Cf. *Teeteto* 152c5-6: Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὖσα.

Quiere esto decir que cada vez que uno dice que X es bello o feo, blanco o negro, grande o pequeño, caliente o frío, etcétera, afirma lo que afirma y cada vez que lo afirma, lo hace como si fuera efectivamente uno u otro, es decir, solo le atribuye una de las propiedades opuestas. La creencia en la infalibilidad de su supuesto conocimiento radica en la reducción de su experiencia sensible al momento en que percibe lo que percibe y a la perspectiva desde la que lo percibe. Sócrates, en cambio, considera que el conocimiento está referido a aquellas unidades absolutamente homogéneas e idénticas consigo mismas que él llama Ideas. La opinión, por su parte, es referida por él a los modos sensibles e inteligibles de manifestación de esas Ideas. Para el *philodóxo*, en cambio, la opinión no tiene más que un objeto hipotético y formal, «lo que a la vez es y no es» (ἅμα ὄν καὶ μὴ ὄν) (478d5-7).

En realidad, la deducción de esta modalidad ontológica intermedia se sigue rápidamente a partir de lo acordado (ἐκ τῶν ὡμολογημένων, 478a13); ante todo, del criterio de distinción arriba mencionado. Pues, si el conocimiento se refiere a lo que es (ὄν, 477a1, ἐπὶ τῷ ὄντι, 478b7) y la ignorancia a lo que no es (τὸ μὴ ὄν), la opinión, por consiguiente, no puede estar referida ni a uno ni a otro. Siendo la opinión una facultad diferente del conocimiento y de la ignorancia, debe referirse a algo diferente (478a11-b4). Si ninguno de los dos —lo que es y lo que no es— constituye su ámbito de referencia, siendo algo intermedio entre el conocimiento y la ignorancia, la opinión tendría que ser más oscura que el primero y más clara que la segunda, así como estar referida a algo intermedio (μεταξύ) entre lo que puramente es y lo que no es en absoluto, es decir, lo que «a la vez es y no es» (ἅμα ὄν καὶ μὴ ὄν) (478d5-7). Todo esto se sigue a partir de lo acordado anteriormente. Sin embargo, en el curso de este argumento recurre

Sócrates, sin necesidad alguna, a la noción de unidad que ha empleado en la hipótesis de la *koinōnía*. Así pues, cada Idea es «algo» (τί) y es «una» (ἕν), y ahora se dice que quien opina, opina «algo uno» (ἕν τι)[34]. Es más, de modo general, enuncia que lo que no es «algo uno», en sentido estricto, podría llamarse «nada» (μηδέν). Por consiguiente, todo lo que es, indistintamente de que sea objeto de conocimiento o de opinión, es «uno». De esta manera, se ve confirmada la idea de que la presente sección del argumento se puede leer en un doble registro. Tanto más necesaria se vuelve la tarea de precisar la naturaleza de la modalidad ontológica intermedia a la cual está referida la opinión.

4.3. La naturaleza del intermedio ontológico y la copresencia de los opuestos en la multiplicidad de las apariencias

Dirigiéndose a Glaucón con la terminología propia de la Teoría de las Ideas, que él, en cierto modo conoce, Sócrates le dice que falta «aún descubrir (εὑρεῖν) aquello que participa de ambos (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον), del ser y del no ser (τοῦ εἶναι τα καὶ μὴ εἶναι), y que no podría con rectitud designarse puramente ni como lo uno ni como lo otro» (478e1), es decir, ni como «ser» ni como «no ser». Según nuestra lectura, esta modalidad ontológica de la copresencia de los opuestos es característica del «aparecer» (φαίνεσθαι), por contraste con la del «ser» de la Idea. Así pues, mientras que la Idea simplemente es la propiedad que ella representa, sus modos de aparecer —que son lo que son solo por participación en ella— son y no son esa

[34] Lamentablemente, ninguna de las traducciones castellanas consultadas toma en serio esta expresión. Pabón y Fernández Galiano que, al menos, la toman en cuenta, traducen «alguna cosa».

propiedad, son F y no son F, es decir, se caracterizan precisamente por ser y no ser esa propiedad. Es, por tanto, evidente que estamos ante un uso predicativo del verbo ser. Pues esas apariencias son, por ejemplo, bellas por participación en la Idea de belleza, pero no son lo mismo que la Belleza en sí. La introducción de este sentido predicativo de ser es fundamental para la segunda aparición del representante de la *dóxa*[35]. Que este pueda entender este uso no significa, empero, que entienda y, menos aún, comparta la distinción entre la Idea y aquello que participa en ella. El pasaje 478e1-6 está claramente delimitado y en él no interviene de ninguna manera el *philodóxo*. No es sino a continuación, en 478e7-479a5, cuando Sócrates vuelve a presentarlo, en los mismos términos en que lo ha estado haciendo, y a llamarlo a la tribuna. Solo entonces, a partir de 479a5, se reinicia el diálogo con él[36]:

> Excelente amigo —diremos—, entre esta multitud de cosas bellas (τῶν πολλῶν καλῶν), ¿no hay acaso alguna que aparezca (φανήσεται) fea? ¿Y entre las justas, alguna injusta? ¿Y entre las pías, alguna impía? —No —dijo él—, sino que es necesario que de alguna manera las mismas cosas aparezcan (φανῆναι) bellas y feas, como las otras cosas por las que preguntas. —¿Y qué hay de las múltiples cosas dobles? ¿Aparecen (φαίνηται) menos como mitades que como dobles? —Para nada. —Y las grandes y pequeñas, y ligeras y pesadas, ¿serán denominadas más con las palabras que decimos que con sus opuestas?

[35] Este sentido es una de las cosas a las que a continuación se refiere Sócrates como aquello que hay que dar por supuesto: Τούτων δὴ ὑποκειμένων […] (478e7).

[36] Es importante delimitar la intervención del representante de la *dóxa* porque solo así se evita atribuirle el entendimiento de algo que evidentemente escapa a su horizonte de comprensión.

> —No, sino que siempre cada una contendrá (ἕξεται) a ambas. —¿Y, entonces, cada una de estas múltiples cosas (ἕκαστον τῶν πολλῶν) es, más bien que no es (ἐστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν), aquello que se dice que es?

Como vemos en las últimas líneas de este pasaje, el representante de la *dóxa* admite sin más el uso predicativo de *eînai*. Pero, además, apreciamos también una progresión que va del aparecer (φαίνησθαι), al decir (φάσκειν, προσέρειν), al contener (ἔχειν) y, finalmente, al ser (εἶναι). Ahora bien, como es manifiesto, la posición del representante de la *dóxa* se rige por el principio del *Homo mensura* de Protágoras que reduce el ser al aparecer, de manera que esa transición de este a aquel no resulta nada controversial para él, pues, en cada caso, las cosas son para cada uno tal como a él le (a)parecen (cf. *Teeteto* 151e8-152a8). Asimismo, según la anterior caracterización de su posición, el *philodóxo* solo cree en las múltiples cosas bellas (καλὰ πράγματα, 476e1); esto es, en las voces, colores y figuras bellas y en todo lo que se produce a partir de ellas (476b4-6, 480a2). De esta manera, no hay ninguna razón por la que las múltiples cosas bellas (τὰ πολλὰ καλὰ) a las que se refiere Sócrates en el pasaje citado (479a3, a5-6, d10) sean otras que los objetos particulares sensibles[37]. Recordemos, además, que sobre los amantes de los espectáculos se dice que andan dando vueltas por los diversos festivales para disfrutar precisamente de sus hermosos colores y sonidos (475d6-8). Ahora bien, mientras que el representante de la *dóxa* de la anterior

[37] Gosling (1960) piensa que Platón se refiere al «*type*» de cosas bellas, entre las cuales hay algunas que «pueden» ser feas, o de cosas dobles, entre las que «puede» haber algunas que también son mitades. En contra, White (1978) arguye preguntando, con relación al «*type*» hombre, cómo podría ser, a la vez, doble y mitad, si no conocemos la magnitud de los hombres que pertenecen a esa clase.

sección se refiere a sus objetos unívocamente como bellos y cree que son tales, en esta segunda sección alude Platón a aquellas «extrañas comunicaciones» (ἄτοποι ἑρμηνεῖαι, 524b1-2) provenientes de ciertas sensaciones que nos muestran las propiedades opuestas «no como algo separado sino confundido» (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι, 524c3-4), pues «no indica[n] que sea más esto que lo opuesto» (μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοί, 523c2-3; ver capítulo 1). Lo que parecía ser uno, ahora resulta que son dos, F y no-F. Y esto rige para toda la multiplicidad de apariencias sensibles. Pues lo que desde un punto de vista parece ser de una manera, desde otro parecerá ser todo lo contrario. Precisamente, asociándolo con el mencionado principio de Protágoras, en el *Teeteto* se dice que «nada es en sí mismo uno» (ὡς ἓν μὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, 152d2-3). Si el conocimiento se reduce a la percepción sensible, no cabe duda, entonces, de que el representante de la *dóxa* podrá admitir el carácter perspectivista del conocimiento del que él cree disponer. Pero, además, dada su reducción del ser al (a)parecer, podrá aceptar también que esas propiedades le pertenecen al objeto percibido o están «contenidas» en él. La naturaleza del intermedio ontológico es, pues, ambigua (ἐπαμφοτερίζειν, 479c3), es y no es F. De este modo, la multiplicidad de apariencias sensibles en las que cree el *philodóxo* no son «más oscuras que lo que no es» ni «más claras que lo que es», pues, siendo algo parcial o insuficientemente determinado, se encuentra entre a) lo que no es o carece de toda determinación y, por tanto, no es nada; y b) lo que es «puramente» (εἰλικρινῶς, 479d4) lo que es o es plenamente determinado. Siendo así, conforme al acuerdo anteriormente establecido, el *philodóxo* tendrá que admitir que a esta modalidad ontológica intermedia le corresponde la facultad intermedia entre la ignorancia y el conocimiento,

es decir, la opinión (cf. 479d6-9, 478d5-10). Por tanto, habiendo descubierto que la copresencia de los opuestos es constitutiva de la multiplicidad de apariencias sensibles, tendrá que aceptar que él afirma disponer de conocimiento de las mismas cosas sobre las cuales ahora admite que solo puede haber opinión, a pesar de que anteriormente había aceptado que era imposible que lo cognoscible y lo opinable fueran idénticos (478a4-b4). De esta manera, Sócrates ha logrado su objetivo: mostrarle al representante de la *dóxa* que comete una contradicción y que, en verdad, no dispone de conocimiento sino solo de opinión (Hartenburg, 2011, pp. 132-133).

Como vemos, el resultado es semejante al de las disputas de Sócrates sobre las sombras de la justicia en *República* I, solo que allí se trata de tres concepciones de la justicia que, después de ser sometidas a un *élenchos*, resulta que son justas e injustas según las circunstancias; que son F y no-F. Claramente hemos visto que tanto Céfalo como Trasímaco, en lugar de admitir que están en aporía, se repliegan a sus concepciones iniciales o habituales, del mismo modo en que lo hace el prisionero en la caverna, quien, una vez que ha iniciado su proceso de liberación, cae en aporía y cree que las sombras que veía antes son más verdaderas y más claras que lo que se le muestra en ese momento (515d-e). Polemarco, en cambio, es un ejemplo de quien admite estar en aporía y, como el alma irascible con la racional, se aúna a Sócrates en la lucha por la justicia (335e). El *élenchos* arriba expuesto ha logrado alcanzar la condición de la posibilidad para seguir uno de estos dos caminos. El intercambio anterior muestra que el arte de la conversión platónico no necesariamente tiene como propósito conducir a todos sus interlocutores al conocimiento propiamente dicho, cosa que, como él mismo ha señalado, considera en realidad imposible.

4.4. «Diremos que opinan acerca de todo (δοξάζειν ἅπαντα), pero no conocen nada de lo que opinan»

Según parece, el argumento anterior establece claramente que el conocimiento es conocimiento exclusivo de las Ideas y la opinión, de las apariencias sensibles. Así se ha interpretado tradicionalmente todo el pasaje. Semejante lectura ha sido muy criticada por quienes consideran inaceptable la atribución de una dependencia ontológica a los diversos modos de conocimiento. Este es el famoso paralelismo ontoepistemológico tradicionalmente asociado con el platonismo y que encuentra su más plena expresión en los famosos símiles de la línea y de la caverna. Así, se ha vuelto común traer a colación los pasajes de los diálogos en los que se emiten opiniones sobre las Ideas (por ejemplo, *República* 506c; *Timeo* 27d) o se afirma el conocimiento de las apariencias sensibles. En verdad, no tiene por qué llamarnos la atención que ese paralelismo se pueda encontrar en estos pasajes, pues, aun cuando la sección final de *República* V es la exposición más amplia de la Teoría de las Ideas en los diálogos, no constituye más que un esbozo presentado en el contexto de la temática central del diálogo: la justicia y la injusticia, y su relación con la felicidad y la infelicidad. Así pues, baste mencionar como ejemplo de opiniones sobre Ideas el pasaje en que se identifica el Bien con el placer y con la inteligencia (505b5-6), aunque, en realidad, los diálogos están llenos de opiniones sobre Ideas, ya que cada vez que se intenta responder a la pregunta socrática «¿Qué es algo?» y no se da la respuesta correcta, se emite una opinión sobre las Ideas. Ahora bien, a diferencia de la *epistḗmē*, las opiniones yerran; esto es, tal como lo indica el verbo *hamartánō* (ἁμαρτάνω), no dan en el blanco y, por tanto, caen en el error.

Si se tratara de una opinión verdadera, podría pensarse que en cierto modo da en el blanco, pues se emite un juicio cuyo contenido puede no diferir del contenido del conocimiento filosófico, aunque, en verdad, carece del vínculo con el razonamiento causal (αἰτὶας λογισμῷ), que es lo único que la sujeta y estabiliza; en última instancia, nos remite a la anamnesis y, de ese modo, a las Ideas y, por último, a la Idea del Bien. Precisamente por ello, porque entonces se vería el objeto a la luz de la Idea del Bien —«de la verdad y el ser»—, el objeto en cuestión ya no sería directamente la apariencia sensible o inteligible, pues esa luz transforma el objeto develándolo, mostrándolo en su verdadero ser, de manera que ya no veríamos la imagen sino el original, razón por la cual ni siquiera en el caso de la opinión verdadera daríamos en el blanco[38]. Así pues, en sentido estricto, toda opinión, incluso la verdadera, sería falsa. Por consiguiente, respecto de la opinión vale lo que dice Sócrates sobre los *philodóxos*, «que opinan acerca de todo (δοξάζειν ἅπαντα), pero no conocen nada de lo que opinan (γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν)» (479e3-4).

En realidad, la posibilidad misma de opinar sobre las Ideas se explica por la *koinōnía* de las mismas. Pues solo como unidad absolutamente transparente de significado es

[38] Cf. 508d3-8: «Cuando [el alma] se fija en aquello que la verdad y el ser iluminan, entiende, conoce y muestra que tiene inteligencia. En cambio, cuando se fija en lo que está mezclado con la oscuridad, en lo que nace y muere, opina y ve débilmente, pues cambia sus opiniones de aquí para allá, y parece que no tiene inteligencia». Cf. Gerson (2003, pp. 149-150). Cf. Delcominette: «toda δόξα, incluso la verdadera, es igualmente en cierta manera falsa, pues confiere indebidamente un valor universal a aquello que no es verdadero más que desde una perspectiva particular y puntual» (2008, p. 24, la traducción es mía).

la Idea objeto de conocimiento, esto es, solo en tanto agota el significado de la propiedad que ella representa. La misma propiedad solo «aparece» en la multiplicidad de manifestaciones de la Idea, sean estas sensibles o inteligibles, que, como tales, son y no son esa propiedad y, por tanto, se abre así la posibilidad de opinar sobre las apariencias inteligibles en la medida en que se confunde «lo semejante con aquello a lo que se asemeja», es decir, en que se identifica la apariencia sensible o inteligible con su verdadero ser o, mejor, se reduce este a aquella. Se pone fin a la posibilidad de cometer este error solamente si se alcanza algo que se conoce en y por sí mismo y, por esa razón, no se puede subsumir bajo ninguna otra propiedad, lo que impide un *regressus ad infinitum*, como es el caso de la Idea del Bien en tanto principio no-hipotético (ἀρχή ἀνυποθέτος). Inteligible es, pues, solo aquello que se conoce en conexión con el principio (μετὰ ἀρχῆς, 511d2)[39] o, dicho en el lenguaje metafórico que usa Platón, a la luz del ser y la verdad; en última instancia, del Bien. Un buen ejemplo de que la falta de este vínculo fundante impide alcanzar un conocimiento adecuado de las Ideas es el del joven Sócrates en el *Parménides*, ya que de él se dice que «aún presta demasiada atención a las opiniones de los hombres» (130e4) y que «demasiado pronto, antes de ejercitarte», se entiende que en la dialéctica, «te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Ideas» (135c8-d1; cf. Gutiérrez, 2003c

[39] Cf. 505ab3: «Y sabes que si no la conocemos [la Idea del Bien], aunque alcanzáramos el conocimiento más elevado de lo demás, mas no de ella, no nos serviría de nada, igual que si poseyéramos algo sin poseer el bien. ¿O crees que hay alguna ventaja en poseer cualquier cosa pero no una cosa buena? ¿O comprenderlo todo excepto el bien, sin conocer nada bello y bueno?».

y véase el último capítulo). Así pues, propiamente inteligibles son las Ideas solamente cuando se establece su relación con la Idea del Bien como su principio y fundamento. Como hemos visto, la misma *koinōnía* de las Ideas implica que el conocimiento es sistemático y omniabarcante, el cual solo es posible mediante la Idea del Bien, que es la que establece el vínculo entre todas las Ideas.

El ejemplo del *Menón* sobre el camino a Larissa suele ser presentado como un testimonio de la posibilidad de conocer estas apariencias. A partir de ahí se ha preguntado si Platón negaría la condición de conocimientos a proposiciones como «Ayer llovió». Cabe, sin embargo, preguntarse si Platón habría considerado esos casos como ejemplos de conocimiento filosófico o como meras constataciones. De todos modos, la misma distinción entre la unidad de la Idea y la multiplicidad de apariencias que participan en ella tiene como consecuencia la posibilidad del conocimiento de las apariencias en cuanto apariencias, es decir, como imágenes más o menos adecuadas de las Ideas. Precisamente, en ese sentido puede reconocer Sócrates que el hombre justo no es de ninguna manera idéntico a la Idea de justicia, sino que es el que está «lo más próximo posible a ella y participa de ella en mayor grado que los demás» (ἐγγύτατα αὐτῆς ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ, 472c1-2). En este sentido, se entiende que del filósofo que retorna a la caverna se diga que verá mil veces mejor que sus habitantes y conocerá cada imagen y de qué lo es (γνώσεσθε ἕκαστα εἴδωλα ἅττα ἐστι καὶ ὧν, 520c3-4). Pero este es un conocimiento derivado, pues solo es posible porque el filósofo dispone desde ya del conocimiento de la verdad sobre las múltiples cosas bellas, justas y buenas (διὰ τὸ ἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε

καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι, c4-5). El conocimiento del hombre justo es, pues, por semejanza; el de las innumerables formas de injusticia o maldad será, más bien, por desemejanza o defecto. Una amplia ilustración de este último tipo de conocimiento la tenemos en el examen de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República* VIII y IX.

Capítulo 5
La contradicción como invitación a la intelección. *Aphaíresis* y *prósthesis*

5.1. Contradicciones explícitas y deliberadas en la *República*

Una lectura cuidadosa y repetida de los libros centrales de la *República*[1] revela, con toda claridad, cuando menos tres contradicciones que parecen haber sido puestas deliberadamente por el autor. Todas ellas se refieren a cuestiones fundamentales en ese diálogo. En primer lugar, tenemos el caso de la línea dividida. Si, siguiendo las directrices de Sócrates, primero la dividimos en segmentos desiguales[2] y posteriormente la subdividimos con la misma proporción con que fue dividida inicialmente, los segmentos intermedios

[1] Sobre la necesidad de volver una y otra vez a examinar aquellos asuntos difíciles de admitir o rechazar, véase *República* 532d2-5. Al respecto, véase Erler (1987, pp. 79-95).

[2] *República* 509d6. Si, como varios intérpretes han intentado mostrar, el texto no dijera ἄνισα, no tendría ningún sentido la indicación de subdividir la línea siguiendo la misma proporción (cf. Adam, en Platón, 1963, II, *ad loc*.).

tendrían que ser iguales[3]. Desiguales, en cambio, tendrían que ser necesariamente si seguimos la expresa indicación de dividir la línea según la claridad/verdad o la falta de claridad/verdad[4]. Como ha mostrado convincentemente Foley, la intención de Platón al plantear esta contradicción es hacer ver que la recta comprensión de este símil requiere de la intervención de los cuatro modos de conocimiento que allí se presentan (2008).

Una segunda, aunque quizá menos directa, contradicción es aquella que se encuentra entre la contundente afirmación de que «lo bueno no es causa de todo, sino solo de lo que está bien, y no es causa de lo malo» (379b15-16) y la explícita asunción de Ideas de lo injusto y lo malo (476a4-5). Pues, si la Idea del Bien es causa del ser y la esencia (τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν) de las Ideas (509b7-8)[5], también tendría que ser causa del ser

[3] La igualdad de los segmentos intermedios resulta de la simple comparación entre *República* 509d6-8 y 534a3-5, pues en ellos se intercambia, sin más, el lugar que ocupan la *diánoia* y la *pístis* en la proporción, de manera que, sin recurrir a operación matemática alguna, se señala la igualdad de los segmentos intermedios. Cf. Foley: «Platón se esfuerza en hacernos saber que sabe que su procedimiento de división tiene como consecuencia la igualdad de los dos subsegmentos intermedios, lo cual es tremendamente extraño. No solamente se tiene que comenzar a sospechar que Platón no solo divide intencionalmente la línea de manera contradictoria, sino que también quiere que sus lectores sepan que así lo ha hecho, pero sin decirlo explícitamente» (2008, p. 18, la traducción es mía).

[4] *República* 509d9: σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ; 510a9: ἀληθείᾳ τε καὶ μή. Cf. 511e2-3.

[5] Sobre el sentido de la expresión τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν se dividen los espíritus. Aquí compartimos la posición de Leroux (Platón, 2002, p. 671, n. 140), quien distingue entre la subsistencia de la Idea, su inmutabilidad, expresada por τὸ εἶναι, y su esencia como Idea determinada, expresada por οὐσία, es decir, en cada caso, la Idea de lo Bello, de lo Justo, etcétera. La posición contraria es defendida por Krämer: *ousía* precisa el ser infinitivo, *eînai*, mencionado inicialmente y designa la independencia y la subsistencia formal ontológica de cada Idea, pero no su ser determinado su esencia (1997, p. 186, n. 9).

y la esencia de lo malo[6]. Una posible salida a esta dificultad sería que, si se entienden las Ideas como entidades perfectas, podría pensarse que incluso cuando se trata de la injusticia o de la maldad (es decir, de una especie de deficiencia moral en la persona o en sus actos,) estas ideas en sí mismas no tendrían por qué ser imperfectas. Por el contrario, como cualquier otra Idea, serían perfectas y buenas. Como señala White, al decir que la Idea de maldad es buena, solo se estaría diciendo que es «*unqualifiedly bad*» (1979, p. 41; cf. Krämer, 1997, p. 202). Sin embargo, si seguimos la posición básica de la Teoría de las Ideas, según la cual las múltiples cosas bellas son tales por participación en la Idea de belleza, las personas y las acciones injustas o malas serían tales por participación en la Idea de injusticia o de maldad. Así pues, en última instancia, la Idea del Bien sería la causa de la injusticia y del mal, posición que, demás está decir, es inadmisible por contradictoria. Que Platón es perfectamente consciente de la contradicción lo demuestra su afirmación de que si alguien dijera que la divinidad es causa de los males, no solo estaría diciendo cosas que no son pías ni útiles para nosotros, sino, ante todo, que no concuerdan consigo mismas (οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς, 380c3-4). Antes bien, lo bueno es útil (ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν) y es causa de la feliz realización (εὐπραγίας) de las cosas (379b11-13; cf. 505a4, 517c2). Significativamente, en su brevísima referencia a la Teoría de las Ideas en el símil del sol, Sócrates solo se refiere a lo bello en sí y a lo bueno en sí (507 b5). ¿No sería esta, más bien, una provocación dirigida tanto al interlocutor como al lector a seguir investigando el tema? Pues, una vez más, si «lo bueno no es causa de todo,

[6] Examino más amplia y detalladamente esta contradicción en el capítulo anterior. Una primera versión en Gutiérrez (2011).

sino que es causa de lo que está bien, no es causa de lo malo» (379b15-16). Por consiguiente, «para los males es necesario buscar cualesquiera otras causas, mas no la divinidad» (379c6-7), pues esta es esencialmente buena (379b1-6). La omisión de esa búsqueda, empero, la vuelve tanto más urgente, pero a la vez resalta las limitaciones de la investigación llevada a cabo en la *República*. Soluciones posibles al problema se encuentran en diálogos posteriores y en las *ágrapha dógmata*, lo cual no necesariamente quiere decir que haya una evolución en el pensamiento de Platón, pues es perfectamente pensable que él haya concebido toda su obra con arreglo a las fases de la formación del filósofo expuestas en la alegoría de la caverna[7].

Finalmente, una tercera contradicción resulta de las afirmaciones sobre la Idea del Bien. De un lado, tenemos la famosa y discutida afirmación de su transcendencia respecto de la *ousía* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509b8) y, por otro, la afirmación de su pertenencia al ámbito de lo que es, pues es «lo más luminoso de lo que es» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518c9), «lo más dichoso de lo que es» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526e3) y, ante todo, «el mejor entre los seres» (τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι, 532c6). Más aún, es el límite extremo (τέλος, 532b2) y último (τελευταία, 517b8-c1) del ámbito inteligible. Naturalmente, se puede insistir en las consecuencias de la analogía entre el sol y la Idea del Bien. Pues así como el sol

[7] En ese sentido, Szlezák muestra que «no hay una oposición entre la teoría socrática del principio [expuesta en la *República*] y la teoría de los principios de la tradición indirecta» (2003a, p. 95; cf. 2003b). Más allá de la controversia entre evolucionistas y unitaristas, es perfectamente pensable que Platón haya concebido el conjunto de su obra como el desarrollo progresivo de sus doctrinas conforme a un modelo pedagógico que toma en cuenta el modelo desarrollado en la alegoría de la caverna y la condición intelectual y moral de los personajes de sus diálogos. Un reciente intento en este sentido es el de Cotton (2014).

proporciona la génesis y el crecimiento a los seres visibles y, por eso mismo, no es génesis, así también, puesto que el Bien otorga el ser y la esencia a las Ideas, no es él mismo *ousía* (οὐκ οὐσία ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8-9). Por supuesto que este paralelismo parece implicar la afirmación de la transcendencia del sol y del Bien respecto de sus respectivos dominios, más aún si ya anteriormente se ha referido a Helios como a un dios (508a4) que, como tal, no se somete a la generación ni a la destrucción[8]. A pesar de todo, el sol es considerado el «hijo del Bien, al que el Bien engendró (ἐγέννησεν) semejante a sí mismo» (508b12-13; 506e3-4). Naturalmente, podría relativizarse el sentido de esta generación aduciendo que se trata de una imagen que recurre a un lenguaje mítico y que solo quiere expresar la dependencia del hijo respecto del padre[9]. Sin embargo, no hay que olvidar que el sol, como el resto de cuerpos celestes, se encuentra en el cielo (ἐν οὐρανῷ, 508a4), por tanto, en el ámbito visible (ἐν τῷ ὁρωμένῳ), de modo que dispone de una existencia temporal, aunque sin generación ni destrucción. En todo caso, la superioridad divina del sol no implica invisibilidad, pues no deja de ser un astro; por tanto, la diferencia respecto de los otros cuerpos solo sería gradual, al modo en el que se distingue el mundo supralunar del mundo sublunar. De manera que, en el mismo sentido, tampoco la superioridad del Bien impide a Sócrates hablar del Bien como Idea (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, 508e2-3, 534c1). Vemos, pues, que la contradicción es deliberada e intencional. A continuación veremos cómo la solución de esta aparente contradicción nos permite resolver la otra, referida a la existencia de Ideas

[8] En ello insiste Szlezák (2003a, p. 67).

[9] Una imagen al modo en que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad (εἰκὼν κινητόν τινα αἰῶνος, 37d5), una imagen eterna que se despliega según el número (κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, *Timeo* 37d6-7).

de lo malo y la injusticia. Y para comenzar quisiera aludir nuevamente a un pasaje en el que la simultaneidad de los opuestos es precisamente considerada como una invitación a pensar y, en ese sentido, como una forma de avanzar en el proceso de formación del filósofo.

5.2. La ciencia del bien y el mal

No cabe duda de que Platón sabía que las cuestiones del bien y del mal estaban estrechamente relacionadas. Así lo demuestra el hecho de que, desde el *Cármides* hasta la *Carta VII*, pasando por el *Fedón*, se refiere a la unidad de la ciencia del bien y del mal, al punto que toda su filosofía podría ser concebida como su desarrollo[10]. En términos de la excelencia y la maldad, también en la *República* se refiere a esa unidad: «La maldad [dice allí Sócrates] jamás se conocerá a sí misma ni a la excelencia; la excelencia de una naturaleza bien formada, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. Por consiguiente, sabio llegará a ser este, me parece, y no el malvado»[11]. Sabio es, entonces, el hombre bueno y virtuoso. Su sabiduría es autorreflexiva, pues sabe de sí misma y de su opuesto, la ignorancia y la maldad[12]. El perverso o malvado, en cambio, no conocen ni uno ni otro, pues

[10] *Cármides* 166d4-6, 174a11-d1; *Fedón* 97d5; *Carta VII* 344a8-b2.

[11] *República* 409d7-e1: πονηρὶα μὲν γὰρ ἀρετήν τε καὶ αὑτὴν οὔποτ᾽ ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομὲνης χρόνῳ ἅμα αὑτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λέψηται. σοφὸς οὖν οὗτος, ὡς μοι δοκεῖ, ἀλλ᾽οὐχ ὁ κακὸς γίγνεται.

[12] Nótese que, de esta forma, se integran perfectamente el conocimiento de sí mismo y el del bien y el mal, que en el *Cármides* todavía se comprendían como dos concepciones diferentes de la *sōphrosýnē*. Ambas constituyen el *télos* de la *paideía*. Por el contrario, la *aphrosýnē* es propia de los prisioneros en la caverna (515c5; cf. Gutiérrez, 2011a, p. 331).

el conocimiento del mal es derivado, solo posible como negación del bien. De esta manera, se da a entender que no hay una ciencia separada de lo malo y, por consiguiente, no es necesario asumir la existencia de la Idea correspondiente; antes bien, como se dice en el *Fedón*, quien conoce lo óptimo y lo mejor, necesariamente conoce también lo peor, pues el saber de lo uno y lo otro es el mismo (97d). La estructura misma de la *República* es, creo, un reflejo de esta sabiduría.

Justamente, cuando Glaucón termina su elogio de la justicia y Adimanto inicia su elogio de la injusticia, este último enuncia un principio metodológico que, a mi juicio, se aplica a toda la obra y la convierte en un ejemplo del modo en que está concebida esa ciencia única del bien y el mal: «Pues es necesario que examinemos los argumentos opuestos» (δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους, 362e2), y ello con el fin de que el examen de una de las posiciones opuestas sirva para aclarar (σαφέστερον) la otra. Ahora bien, como sabemos, la «defensa de la justicia» por parte de Sócrates alcanza un primer punto crítico con la definición de la justicia y la injusticia psíquicas en *República* IV. La contraposición entre ambas puede servir para aclarar su relación en términos de posición y negación, privación o carencia. La justicia es definida como «hacer cada uno lo suyo» (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν) conforme a su propia naturaleza (433a6-8). En otras palabras, es descrita como una praxis «interna» (περὶ τὴν ἐντὸς πρᾶξιν), en la medida en que se refiere a «sí mismo y lo suyo propio» (περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ) e instaura en el hombre un dominio de sí mismo y un orden interno, una amistad consigo mismo y una armonía tales que el hombre justo integra completamente sus múltiples y diversos aspectos constitutivos en una unidad (443d-e). Por el contrario, la injusticia consiste en ocuparse de múltiples actividades y hacer lo ajeno

(πολυπραγμοσύνη καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνη, 444b2), en la escisión y el conflicto de las partes (στάσις, b1), en su desorden y su confusión (ταραχὴ καὶ πλάνη, b6-7). Es más, la acción que conserve y contribuya a la realización de la unidad, el orden y la armonía mencionados será considerada y denominada justa y bella, y la que la destruya, injusta (443e). La injusticia sería, por consiguiente, un estado y condición en los que simplemente no se cumple con los requerimientos de la justicia. Consecuentemente, justicia e injusticia se relacionan entre sí como salud y enfermedad, como un estado conforme y otro contrario a la naturaleza, como unidad y multiplicidad. Así pues, es claro que la definición de la injusticia se deriva de y, por tanto, depende de la de la justicia, y sus elementos constitutivos se entienden solo como desviaciones, negaciones o privaciones del estado de la justicia y de sus diversos momentos constitutivos. Por eso mismo, con relación a este par de opuestos, Sócrates concluye enunciando lo que puede considerarse como una posición fundamental de la filosofía platónica: «hay una sola forma de la excelencia, pero innumerables de la maldad» (ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα τῆς κακίας, 445c5-6). Es verdad que aquí *eîdos* no significa aún Idea, pero, a más tardar, en *República* V, se refiere a la Justicia en sí como *parádeigma* al cual el hombre justo «se aproxima al *máximo* posible y en el que participa *más* que los demás» (ἐγγύτατα αὐτῆς ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ, 472c1-2). En definitiva, si admitimos grados de participación en la Idea de justicia, solo quien participa en el mayor grado posible puede ser considerado justo, mientras que los demás pasan a formar parte de las innumerables formas de injusticia que, por eso mismo, son denominadas malas y deficientes (κακὰ καὶ ἡμαρτημένα). Siendo así, es decir, concebida la Idea como *parádeigma* y *télos* al cual las instancias particulares

que en ella participan solo se aproximan en mayor o menor grado, no se requiere de ninguna manera de una Idea o Forma de lo injusto, sino solo de lo justo. No hay que olvidar que el verbo ἁμαρτάνω, con el cual designa Sócrates las formas deficientes de almas y gobiernos, significa no solo «estar errado, equivocado», sino «no dar en el blanco». Ahora bien, el blanco, como la Idea de lo justo, es uno solo, mientras que las posibilidades de errar el blanco son innumerables, al igual que las especies de maldad e injusticia. En consecuencia, la injusticia y la maldad se definen en relación con la justicia, como formas deficientes y, por tanto, como privación de la misma. Es, por ende, imposible aceptar la existencia de la Idea de lo injusto que, como se sigue del pasaje citado, es única (cf. Guthrie, 1998, p. 478)[13].

Ahora bien, conforme a la regla metodológica anteriormente enunciada, correspondería, a continuación, examinar esas formas deficientes de gobiernos y almas[14]. Como sabemos, ese examen es postergado hasta los libros VIII y IX, y en los libros V al VII se introducen la Teoría de las Ideas y la Idea del Bien, la que, como hemos visto, es la que hace útiles y beneficiosas a todas las cosas. La exposición de esas formas deficientes es realizada teniendo como criterio la unidad de la polis justa y la cada vez mayor multiplicidad

[13] Precisamente en ese sentido, ya en *República* I Sócrates sugiere esta idea cuando recurre a la *téchnē* que se rige por la naturaleza de su objeto. En este sentido, quien procede conforme a esta dispone de ella y actúa como entendido en la materia, como *epistḗmōn*. En cambio, quien no lo hace, carece del sentido del *métron*, de la medida determinada por esa naturaleza (350a ss.). Así pues, el músico es un entendido en la medida en que conoce la única forma en que la lira ha de estar afinada, mientras que son innumerables las maneras de errar esa forma.

[14] Para lo que sigue, véase el capítulo 7.

en ellas manifiesta (462a)[15]. Expresamente, se dice que hay que examinar si lo dicho hasta entonces sobre la polis justa armoniza con la huella del bien y no armoniza con la huella del mal. Pero el mismo criterio debe funcionar, y efectivamente se aplica, para el examen de las formas injustas o deficientes de almas y gobiernos en *República* VIII-IX. La polis justa y buena es la única que realmente merece el nombre de polis, pues es la única que constituye una unidad bien delimitada que integra de la mejor manera posible sus múltiples elementos; es *hèn ek pollôn*[16]. Las demás comunidades políticas no lo merecen pues no llegan a establecer una real com-unidad, sino que se desintegran cada vez más en la multiplicidad. Consecuentemente, la oposición entre la polis justa y las deficientes corresponde de manera clara a aquella existente entre la unidad y la multiplicidad. Pero, además, cada polis deficiente estará constituida por una multiplicidad ilimitada y una tendencia a la desintegración en virtud de la *stásis*, del conflicto y la disensión imperantes en ella. Así pues, mientras que la unidad de la polis justa depende del gobierno de

[15] Es verdad que Sócrates dice que el mayor bien es «lo que la reúne y la hace una» y que el mayor mal es «lo que la separe y haga de ella muchas en vez de una», y eso pueden ser muchas cosas, como lo muestra lo que sigue en ese pasaje. Empero, todo lo que contribuye a la unidad de la polis se hace teniendo a la unidad como objetivo, razón por la cual es esa unidad la que «el legislador debe tener en vista al establecer las leyes» (462a). Sorprende, por eso, cuando Blössner, uno de los autores que ha examinado esta cuestión más a fondo, afirma que Platón no propone de forma expresa cuáles son sus motivaciones y los criterios que emplea para la selección y la secuencia en que presenta estas formas deficientes de gobierno y de almas (1997, pp. 85-86). Véase Hartenburg (2011) y Gutiérrez (2002).

[16] De este modo, se restringe el pasaje *República* 596a6-7, pues las innumerables formas de injusticia no se definirían en relación con una única Idea de injusticia, sino por su deficiencia respecto de la única Idea de justicia. No hay, por tanto, Ideas de las formas deficientes de gobierno y de almas. Hellwig opina lo contrario (1980).

los filósofos que disponen del conocimiento de la Idea del Bien; la disensión y el conflicto, causantes de la desintegración de la polis, son el resultado del gobierno de aquellos que buscan alcanzar otros bienes mediante el poder. La *stásis* se produce, entonces, por la sustitución del Bien universal por los bienes particulares, sean estos las victorias y los honores en la timocracia, la riqueza en la oligarquía, la libertad en la democracia o el poder ilimitado en la tiranía. Mientras que el gobierno basado en el conocimiento de la Idea del Bien permite instaurar la unidad en la polis, su sustitución por los bienes particulares genera el conflicto y la disensión y, con ello, la posibilidad de una desintegración cada vez mayor en la multiplicidad. No cabe duda, entonces, de que las formas deficientes de polis y de almas son examinadas y juzgadas de acuerdo a la Idea del Bien y, con ella, de acuerdo a la unidad como criterio último. En ese sentido, la *República* es, en cierta manera, una expresión de la mencionada ciencia del bien y el mal. En consecuencia, en total consonancia con lo afirmado anteriormente, podemos decir sobre la causa del mal moral, cuando menos que: «La responsabilidad es del que elige. El dios no es responsable» (617e4-5). En ese mismo sentido, es más bien la ausencia cada vez mayor del Bien la que explica la deficiencia de estas formas de gobierno y de almas.

Así pues, la idea de que el mayor mal para la polis es lo que la disgrega y la hace múltiple en vez de una, y de que el mayor bien es lo que la liga y la hace una (462b), se ve claramente desarrollada en este análisis de las formas deficientes de almas y de gobiernos. Pero, yendo más allá de estos casos, dice Sócrates: «Lo malo es todo lo que disuelve y destruye, lo bueno, en cambio, lo que preserva y es beneficioso» (608e3-4). Si la Idea del Bien es la causa del ser y del ser determinado de lo que participa en ella, esta no puede ser causa de su disolución y destrucción.

Y tampoco puede serlo ninguna Idea, cosa que estaríamos admitiendo si aceptáramos la existencia de las Ideas de lo malo y de lo injusto. Por el contrario, Platón se refiere aquí a un mal congénito a cada cosa: σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἑκάστῳ κακὸν τε καὶ νόσημα (609a3-4). Señala, así, que la causa del mal es inherente a la naturaleza y la constitución de cada ente: la oftalmía para los ojos, la enfermedad para el cuerpo todo, la podredumbre para la madera, el orín para el bronce y el hierro, etcétera. En el caso del alma, los diversos vicios, la injusticia, la incontinencia, la cobardía y la ignorancia, serían sus males; no obstante, a diferencia de los otros casos, estos no llegan a corromperla hasta llegar al no ser (609c-d). Podría preguntarse aún por la causa última de estos males, pero esa parece ser una cuestión que queda sin explicación en la *República* (al respecto, cf. Gutiérrez, 2003d). Sin embargo, las razones expuestas parecen dejar en claro que Platón no puede haber pensado en la Idea de lo malo y lo injusto como explicación del mal y la injusticia. ¿Por qué, entonces, habla expresamente de esas Ideas?

5.3. La oposición como incitación al pensar y el estudio de la unidad

Con ocasión de la introducción del currículum matemático del filósofo, Sócrates plantea la distinción, que ya hemos examinado, entre dos tipos de objetos de la percepción sensorial: a) los que en apariencia son suficientemente claros porque no producen sensaciones simultáneamente opuestas y, en consecuencia, no incitan a un examen más detenido por el intelecto[17], y b) los que sí producen sensaciones simultáneamente

[17] Cf. 523c1-2: Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα [...] ὅσα μὴ ἐκβαίνε εἰς ἀναντίαν αἴσθησιν ἅμα.

opuestas y, por eso mismo, invitan al intelecto (νόησιν) a examinarlas[18]. Las sensaciones que no indican que su objeto sea esto más bien que su contrario requieren que el intelecto separe los opuestos que ellas confunden. Este proceso tiene como resultado la distinción entre lo inteligible y lo visible[19] y es equiparable con el denominado «análisis»[20]. Sin embargo, como veremos, el problema, que inicialmente solo parece propio de las sensaciones, termina por replicarse en niveles superiores, tanto en el de las matemáticas como en el de las Ideas (523b ss.). Así pues, creo que la separación de los opuestos puede entenderse como un proceso necesario en el ascenso hacia lo inteligible y, en última instancia, hasta la Idea del Bien. Justamente, para explicarle este procedimiento a Glaucón, quien en un inicio no lo entiende, Sócrates recurre al famoso ejemplo de los tres dedos y sus propiedades. Respecto de los tres dedos —el pequeño, el segundo y el medio—, «el alma de la mayoría» (ἡ ψυχὴ τῶν πολλῶν) no se ve en la necesidad de preguntar a la inteligencia qué [es] un dedo, pues en ningún caso ve que el dedo sea lo contrario de un dedo (523c4-e1). En cambio, en lo que respecta a su grandeza o pequeñez, la vista ya no distingue suficientemente, al igual que el tacto respecto de lo blando y lo duro, y los demás sentidos en cuanto a sus respectivos contrarios. En estos casos, el alma cae en aporía y pregunta qué significa lo grande y qué lo pequeño,

[18] Cf. 523c2-3: τὰ δ᾽ ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθεμι, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ.

[19] Cf. 524c13: Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ᾽ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.

[20] Cf. Alcino, *Didaskalikos* 5.4: el análisis comprende tres tipos: el primero es el ascenso desde los objetos sensibles hasta los inteligibles primarios. El segundo es un ascenso a través de lo que puede demostrarse y hasta las proposiciones indemostrables e inmediatas. Finalmente, el tercero es el que asciende desde una hipótesis hasta los primeros principios no-hipotéticos (1993). El primero es el procedimiento en cuestión.

lo blando y lo duro, etcétera (523e3-524a10). De esta manera, el alma se ve obligada a recurrir al «razonamiento calculador y al intelecto» (λογισμόν τε καὶ νόησιν) para investigar si son una o dos las propiedades enunciadas en cada caso (524b3-5). Si le parecen dos, cada una de ellas le parecerá diferente y una. Así pues, si cada una es una y ambas son dos, el intelecto las concebirá como separadas (κεχωρισμένα), pues, de lo contrario, no serían dos sino solo una (524b-c). El reconocimiento de que son dos implica a la vez el reconocimiento de la oposición que caracteriza la relación entre una y otra y, por consiguiente, su separación. Así pues, el intelecto separa lo que la sensación percibe confundiéndolo (συγκεχυμένον, 524c4) y, de este modo, trae claridad (σαφήνειαν, 524c6) a estas «extrañas comunicaciones» (ἄτοποι ἑρμηνεῖαι, 524b1). El resultado de esta intervención del intelecto es, en última instancia, no solo la separación de las propiedades correspondientes sino también la distinción entre lo inteligible y lo visible (524c13)[21]. Sin embargo, como veremos, el procedimiento no se detiene allí.

En todo caso, cabe notar que la aplicación del criterio de la claridad y la confusión nos remite directamente al símil de la línea[22]. La relativa claridad se refiere a la unidad visible que, ilustrada por el ejemplo de los dedos, nos remite a los entes visibles que son objeto de la *pístis* (510a). Sus propiedades, en cambio, percibidas confusamente por lo sentidos, nos remiten

---

[21] Con toda claridad, este pasaje remite al lugar en que por primera vez se introduce la Teoría de las Ideas en *República* V 475e ss. Específicamente, es una aclaración de la sección inicial 475e9-476a3.

[22] Tanto la referencia a la «claridad» (σαφήνεια) como a la extrañeza de las comunicaciones de los sentidos (ἄτοποι ἑρμηνεῖαι) remiten, respectivamente, a los símiles de la línea (σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ, 509e9; cf. 513e3) y de la caverna (ἄτοπον εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, 515c4). Cf. Gutiérrez (2009a).

a las imágenes (εἰκόνες) de esos objetos y, de ese modo, a la *eikasía* (509e-510a)[23]. Solo cabe esperar que el siguiente paso nos ubique en el ámbito de la *diánoia*. Y ello efectivamente sucede, pues cuando se retoma la pregunta sobre la «confusión» sensible y la «separación» y la «unidad» inteligibles de las propiedades en cuestión, en un segundo momento Sócrates pregunta a cuál tipo de objetos pertenecen el número y la unidad, si a los que invitan o a los que no invitan a la intervención del intelecto. El punto de partida es ahora la unidad visible, la que, si pensamos en el ejemplo del dedo, no ha sido examinada en un primer momento. Recuérdese, sin embargo, que expresamente se dice que quien no la examina es el «alma del vulgo». Pero ahora resulta que «vemos lo mismo», a saber, la unidad de cualquier ente visible, «a la vez como uno y como una multiplicidad ilimitada» (ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος, 525a4-5). Como consecuencia de ello, el alma caerá forzosamente en aporía, y se verá forzada a investigar recurriendo al pensamiento (ἔννοιαν) y a preguntarse qué es la unidad en sí (τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἕν). Una vez más, el intelecto debe intervenir como instancia decisoria. Así pues, el estudio de la unidad (περὶ τὸ ἓν μάθεσις), que ya había desempeñado un papel importante en el primer momento de este procedimiento, es reconocido como uno de aquellos que conducen y hacen volverse hacia la contemplación de lo que es (524e-525a). La orientación del argumento parece ser la misma que en la fase anterior: si a la pregunta por la unidad en sí le sigue la constatación de que la unidad visible es a la vez una y múltiple, habrá que recurrir al intelecto para distinguir y separar cada uno de los contrarios implicados.

[23] Como se ha reconocido una y otra vez, si entendiéramos las «imágenes» literalmente, la ilustración platónica no tendría sentido.

La pregunta por la unidad en sí tiene como consecuencia la distinción entre la unidad física y la unidad matemática. Sócrates señala que si los expertos vieran a alguien intentar dividir la unidad en sí, ellos la multiplicarían, con lo cual da a entender que la unidad matemática a) es indivisible (525d-e), de manera tal que b) cada unidad resulta ser igual a cualquier otra sin la más mínima diferencia y no tiene partes (526a3-4)[24], por lo que c) solo es accesible al pensamiento (διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ, 526a6-7; cf. 529d4-5) y no se puede manejar de otra manera (ἄλλως δ᾽ οὐδαμῶς μεταχειρίζεσθαι δυνατόν, 526a7). El énfasis en la exclusión de otro modo de manipular los números refuerza el sentido de la referencia a la *diánoia*. Así, según la correspondencia aquí sugerida de la estructura del argumento con la del símil de la línea, habría que entender a la *diánoia* como se entiende allí, es decir, como un modo de conocer que se encuentra entre la opinión y el intelecto (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν, 511d4-5; cf. 533d4-6). De este modo, consecuentemente con el paralelismo ontoepistemológico de la línea, hay que subrayar que si bien la unidad matemática no es en sí misma múltiple, esta se repite de manera indefinida tanto en la serie numérica como en la constitución de los números naturales, mientras que la Idea es, en cada caso, única[25]. De esta suerte, también los números naturales o en sí (αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί) se distinguen y separan tanto de los números que poseen cuerpos visibles

[24] Cf. *Filebo* 56d9-e3: οἱ μὲν γάρ που μόναδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμόν […] οἱ δ᾽ οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἑκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσιν τις θήσει.

[25] Resulta significativo que el punto de partida para la primera formulación de la Teoría de las Ideas y de la unicidad de la Idea sea precisamente la separación de los contrarios que, en este caso, son representados por lo bello y lo feo, cf. 475e ss.

o palpables (ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμούς, 525d5-8), como de las Ideas.

Por consiguiente, no solo se separan tres especies de unidades —sensible, matemática y eidética—, sino que al mismo tiempo se separan la unidad matemática, concebida como una unidad perfecta y simple, de un lado, y los números en sí o naturales, concebidos como «una» multiplicidad compuesta de múltiples unidades, concepto que, por lo demás, encuentra su expresión en la noción matemática fundamental de concordia y armonía (συμφονία καὶ ἁρμονία), que precisamente tiene a la unidad como condición de su posibilidad. En este sentido, el estudio de la unidad y del número «obliga al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad en sí» (526b1-3). Este poder de separar lo visible y lo inteligible, propio del estudio de la unidad, es compartido por las diversas disciplinas matemáticas y hace «más fácil» (ῥᾷον) el acceso a la contemplación de la Idea del Bien (526e2-3). Al igual que en la línea, en *República* VII, a la consideración de las *téchnai* matemáticas (522c-531d) le sigue una breve caracterización de la dialéctica (531d-535a) como conclusión del currículum del filósofo y es allí donde culmina este proceso, con la «delimitación» o «definición» de la Idea del Bien mediante el pensamiento y su separación del resto de Ideas: διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (534b8-9)[26]. Justamente, la relación entre la unidad matemática y los números y las diversas formas de concordancia y armonía que encontramos en los diferentes

[26] Mientras que en la sección sobre los tres dedos la separación es claramente sugerida por el contraste entre la confusión (συγκεχυμένον, 524c4) de los contrarios por la sensación y su separación (κεχωρισμένα, 524a10-b1; cf. 524c4) por el intelecto, en este pasaje Sócrates expresamente hace uso del verbo ἀφαιρέω.

pero continuos «desarrollos» que se siguen en las demás disciplinas matemáticas[27] pueden servir de modelo —o, desde la perspectiva del filósofo, de imagen— de la relación entre la Idea del Bien y el resto de Ideas, así como de la *aphaíresis* exigida para separar la Idea del Bien como culminación del proceso de separación de los contrarios hasta aquí expuesto (cf. Krämer, 1966 y Gaiser, 1986).

5.4. *Aphaíresis* y *prósthesis* en *República* I y II

Este mismo procedimiento de separación de los contrarios es puesto en acción desde el inicio de la *República*. El *élenchos* socrático, es decir, Céfalo, Polemarco y Trasímaco, pretende mostrar que las concepciones de justicia, según las circunstancias, son justas e injustas (cf. Smith, 1999; Gutiérrez, 2003 y 2015a) y, por eso, en *República* II Glaucón exige la separación de los ejemplares perfectos del justo y del injusto para así poder juzgar correctamente cuál es más feliz (360e; 361d). Podría pensarse que Glaucón sigue aquí una propuesta metodológica de Trasímaco, pues, en efecto, este señala que para conocer más fácilmente al injusto hay que considerar la injusticia perfecta (τελεωτάτην ἀδικίαν, 344a). Empero, en última instancia, este ha sido inducido a ello a) por la exigencia socrática de que se exprese con mayor claridad (338d4-5), b) por la observación, también socrática, sobre la posibilidad de error por parte del gobernante al determinar lo que le conviene y c) por el consecuente requerimiento de aclaración

[27] Cf. 528a9-b3: «Después de la superficie —dije— hemos tratado del sólido que ya está en movimiento, antes de haberlo tratado a él mismo por sí mismo. Pero lo correcto es tratar el tercer desarrollo (αὔξην) inmediatamente a continuación del segundo. Y eso supone, creo yo, tratar acerca del desarrollo de los cubos y de lo que tiene profundidad».

sobre su uso de los términos, si lo hace conforme al decir común o en el rigor de la palabra (τὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ, 341b). Decisivo es, sin embargo, que Glaucón nos diga algo más sobre esta contraposición de los opuestos (διάστασις): «No sustraigamos del injusto nada de la injusticia (μηδὲν ἀφαιρῶμεν μήτε τοῦ ἀδίκου ἀπὸ τῆς ἀδικὶας) ni del justo nada de la justicia, sino que pongámoslo (τιθῶμεν) a cada uno perfecto (τέλεον) en su modo de vida» (360e4-6). Ἀφαιρεῖν y τιθέναι son dos actividades complementarias del intelecto. La «posición o consideración» de los modelos perfectos y acabados del justo y del injusto excluye la «sustracción» (ἀφαίρεσις) de lo propio del justo y del injusto. Sin embargo, presupone la sustracción de todo lo que no son la justicia y la injusticia, respectivamente. La διάστασις consiste, entonces, en una operación del intelecto por la cual, para contrastar los términos contrarios, los separa de todo lo ajeno a su esencia y los considera en su plenitud y perfección. Formalmente, este procedimiento se asemeja, sin duda, al anteriormente expuesto de la separación de los opuestos para considerarlos a cada uno en sí mismo, en su esencia. Sin embargo, en el presente contexto, no es completo, ya que solo propone despojar (ἀφαιρετέον) al justo de la apariencia de justicia, mas no de la apariencia de injusticia. Pues, según la posición de Trasímaco y del vulgo, defendida por Glaucón, el justo debe ser realmente justo y no parecerlo; y al injusto, en cambio, hay que dotarlo (δοτέον) de la injusticia perfecta sin despojarlo de nada (οὐκ ἀφαιρετέον) o, en todo caso, de la justicia verdadera, mas no de la apariencia de justicia (361a-d), ya que la injusticia perfecta consistiría en parecer justo sin serlo[28]. Con todo, claramente nos encontramos ante un procedimiento de adición

[28] *República* 361a4-5: ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

y sustracción de origen matemático (cf. Merlan, 1975, pp. 175 ss. y Krämer, 1966, pp. 51-52). Justamente Adimanto habla de forma expresa en términos de los procedimientos complementarios de *prósthesis* y *aphaíresis*: «Sustrae la reputación (τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει), como Glaucón te ha recomendado. Pues si no sustraes de una y de otra las reputaciones verdaderas (εἰ γὰρ μὴ ἀφαιρήσεις ἑκατέρωθεν τὰς ἀληθεῖς)» —esto es, al justo, la apariencia o fama de ser justo y al injusto, la de ser injusto— «y añades las falsas reputaciones (τὰς δὲ ψευδεῖς προσθήσεις)» —al justo, la de ser injusto y al injusto, la de ser justo— «no diremos que estás alabando lo justo sino lo que parece justo» (367b5-8). Es sorprendente que la defensa de la opinión del vulgo acerca de la ventaja de la injusticia sobre la justicia requiera del recurso a este método de separación y contraposición de los opuestos que, como hemos visto, en su versión estrictamente platónica lleva también a la distinción entre lo visible y lo inteligible. Pero no cabe duda de que, para sostenerse, es necesaria una caracterización radical de la injusticia extrema —la tiranía— que, sin embargo, como bien lo señala Adimanto, no prescinde totalmente de las apariencias y, de este modo, del procedimiento opuesto a la *aphaíresis*, esto es, de la *prósthesis*. Por contraste, la verdadera intención de Glaucón y Adimanto es considerar qué es cada una de ellas, la justicia y la injusticia, y qué poder (δύναμις) tiene cada una «en sí misma» (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό) cuando está en el alma (358b4-6, d3, 367b2-5, d2-3, e3-4), es decir, al prescindir completamente de las apariencias[29]. En suma, aquí se expresa la intención de separar y contraponer la justicia y la injusticia en un lenguaje que alcanza un nivel de «abstracción» conceptual que, sin duda, anticipa el de la Teoría de las Ideas.

[29] Cf. 367e2-4: τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτήν, ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.

5.5. Unidad y multiplicidad indeterminada en los entes sensibles, el alma y las Ideas

En realidad, la conjunción de unidad y multiplicidad indeterminada, característica de la unidad sensible, se muestra también en la constitución de a) la polis, b) el alma y, por último, c) de la Idea misma. Examinemos cada uno de estos casos.

a) Sócrates le dice a Glaucón:

> Eres bienaventurado si crees que amerita llamársele ciudad a cualquier otra que no sea tal como la que nosotros hemos construido […]. A las otras hay que llamarlas de un modo más amplio (μειζόνως), pues cada una de ellas es muchas ciudades (πάμπολλαι), mas no una ciudad (οὐ πόλις) […]. Dos, en todo caso, enemigas entre sí: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchas (422e3-423a2).

Así pues, solo la polis justa merece el nombre de polis; las demás, en cambio, son una multiplicidad de ciudades, y cada una contiene, asimismo, una multiplicidad. Pero, en general, podríamos decir que en su constitución misma la polis es una, y una multiplicidad indeterminada. Así pues, la justicia y la injusticia políticas permitirán que se instaure en ella una unidad bien articulada de múltiples elementos o que se impongan la escisión y una cada vez mayor multiplicidad y desintegración de la comunidad política. Este es justamente el modelo que se desarrolla de forma más detallada en el análisis de las formas deficientes de polis y de almas, en *República* VIII y IX[30]. Y es también el modo en que se desarrolla la segunda deducción del *Parménides*:

[30] Cf. Gutiérrez (2002).

si lo uno es, tiene partes y sus partes son lo uno (τὸ ἕν) y el ser (τὸ εἶναι). A su vez, cada una de las partes es una y es, de suerte que «lo uno que es» (τὸ ἓν ὄν) es una multiplicidad indeterminada (ἄπειρον τὸ πλῆθος) (*Parménides* 142b-143a).

b) El alma es comparada con una «corriente» (ῥεῦμα) que puede ser arrastrada en una u otra dirección según la orientación de sus apetitos (485d6-8)[31]. Así pues, su naturaleza arcaica y verdadera contrasta con su condición actual, en la que le han crecido (προσπεφυκέναι, *República* 611d3) conchas, algas y piedras que la han cubierto y rodeado (περιπέφυκεν, 612a2) y de las cuales ha de sacudirse (περικρουσθεῖσα, 611e4) si ha de volver a ser como era por naturaleza. Desde ya, este contraste puede entenderse en términos de *prósthesis* y *aphaíresis* que, en el primer caso, la hace semejante a una fiera (θηρίῳ, 611d4) y, en el segundo, la emparenta con lo divino, lo inmortal y lo que es siempre (τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτω καὶ ἀεὶ ὄντι, 611e1-2). Consecuentemente, en su condición actual, vinculada con el cuerpo y «otros males», Sócrates distingue y separa tres «partes»[32] en esta «corriente» tomando como hipótesis (υποθέμενοι, 437a5) el principio de no-contradicción: «Es claro (δῆλον) [dice Sócrates] que lo mismo no admite hacer y padecer opuestos a la vez, conforme a lo mismo y en relación a

[31] Volvemos sobre el análisis del alma examinado ya en el capítulo 3, pero para mostrar cómo, en virtud de su constitución, requiere también de la *aphaíresis* y la *prósthesis.*

[32] Platón emplea los términos εἴδη, γένη y μέρη. Este último solo lo introduce posteriormente (442b10, c4, 444b3). No creo que el discurso sobre partes del alma represente un problema para Platón, pues también habla de partes de la virtud (484d6) y de lo uno que es (τὸ ἓν ὄν) (cf. 142b-143a).

lo mismo (κατὰ ταὐτὸν καὶ πρὸς ταὐτόν)» —hasta allí la primera formulación del principio en cuestión— «de modo que si hallamos que esto sucede en el alma (ἐν αὐτοῖς), sabremos que no es una misma cosa sino más de una» (436b9-c2). De esta manera, conforme a la hipótesis de no-contradicción asumida como principio, Sócrates procede a distinguir entre dos tipos de movimientos contrarios en el alma: uno de asentimiento y otro de disentimiento, uno de deseo y otro de repudio, uno de atracción y otro de rechazo, etcétera. El primer tipo de movimiento la incita, por ejemplo, a beber y el segundo se lo impide. Aquel proviene de las afecciones y las enfermedades (παθημάτων τε καὶ νοσημάτων) y, este, del razonamiento (λογισμοῦ) (439c10-d2). Por tanto, hay en el alma algo por lo cual (ᾧ) razonamos y algo por lo cual (ᾧ) tenemos aquellos apetitos que la razón puede controlar. Hay, entonces, en el alma, dos instancias distintas entre sí (διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων): por un lado, la racional (λογιστικόν) y, por otro, la irracional y apetitiva (ἀλόγιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν) (439d4-8), entendidas como agentes o principios de esos movimientos contrarios que, por lo demás, explican la función del alma como mediadora entre lo inteligible y lo sensible. El procedimiento es más cercano de lo que parece al de separación de los opuestos pues, en verdad, solo esta distinción y separación de lo racional y lo irracional se deduce directamente del principio de no-contradicción. La concepción del alma como una corriente debe de haber desempeñado un papel importante para la introducción de una tercera parte del alma. Pues es evidente que las dos partes mencionadas requieren de una mediación, ya que, como lo muestra el caso

de Céfalo, el adormecimiento de los apetitos corporales no implica necesariamente el despertar del interés por los placeres intelectuales. En general, la separación de la tercera parte, el *thymoeidḗs*, toma en cuenta algunas observaciones empíricas, la de la visión de unos cadáveres por un tal Leoncio (439e5-440a4) y la de la presencia del *thymós* antes que del razonamiento en los niños (441a). Ahora bien, además de estas partes o especies, Sócrates considera un número indefinido de instancias intermedias (εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει όντα, 443d7-e1) e incluso la iteración indefinida de las mismas especies (580d6-7). En conclusión, al menos en su comunidad con el cuerpo, el alma es un compuesto (συνθέσει, 611b5-7, 588d5-6) de unidad y multiplicidad indefinida. Ello explica que si el alma es justa constituya —como el número, la proporción y la armonía musical— una completa unidad a partir de una multiplicidad (παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν) (443d-e), pero que, si es injusta, tienda a una cada vez mayor desintegración en la multiplicidad indeterminada (444b)[33].

Sócrates se refiere a dos apetitos básicos como explicación de la naturaleza de las dos tendencias y principios de acción contrarios presentes en el alma: la sed y el hambre[34]. Ello le va a permitir una distinción interesante entre dos niveles: uno abstracto —obviamente el de la tricotomía— y otro concreto. Pues, por un lado, sostiene que cada apetito en sí (αὐτὴ ἡ ἐπιθυμία ἑκάστη) lo es de un objeto en general, pero que lo que se le añade

[33] Véase la exposición de las formas deficientes de almas en los libros VIII y IX. Al respecto, ver el capítulo 7.

[34] Véase el apartado 2.6 de este libro.

(τὰ προσγιγνόμενα) hace de él un apetito de tal o cual cualidad (τοιαῦτα), un apetito determinado por las circunstancias en que surge y por el objeto específico al cual se dirige. Así pues, la sed en sí (αὐτὸ τὸ δίψα) o la sed en cuanto sed (καθ᾽ ὅσον δίψα) es sed de la bebida en sí (αὐτοῦ πώματος), y lo mismo vale para el hambre respecto de la comida y para cualquier apetito[35]. Pero si a la sed se unen (προσῇ) el calor o el frío, será una sed de agua fría o caliente. Si es mucha, será de abundante agua y, si es poca, de poca agua (437d-e). «Lo que se añade» puede ser, entonces, una cualificación o cuantificación que determinen al apetito de una u otra manera y lo conviertan en un apetito particular de un objeto específico. Consecuentemente, Sócrates plantea dos formas de considerar no solo los apetitos, sino cualquier par de relativos: «Cuantas cosas son tal cual son de algo (ὅσα γ᾽ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἰναί του), unas, tales y cuales, son de algo tal y cual (τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ), según me parece, pero cada una en sí misma es solo de algo en sí mismo (τὰ δ᾽ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον)» (438a7-b2). Así pues, todas las cosas que por naturaleza se refieren a un objeto propio pueden ser consideradas de dos maneras: a) en sí mismas y, como tales, con relación a su objeto también considerado en sí mismo o b) si se consideran conjuntamente con algo que se les añade (τὰ προσγιγνόμενα), una cualidad o una cantidad, como algo particular en relación con su objeto específico. En conclusión, la distinción entre los dos niveles corresponde a dos formas de considerar el alma: la de las partes del alma como principios de acción referidos

[35] Como vemos, el «en sí» no se refiere aquí a Ideas, del mismo modo que cuando Sócrates habla del «número en sí».

por sí mismos a sus objetos propios —la racional, al conocimiento; la irascible, al honor y a la reputación; la apetitiva, a la satisfacción de los placeres corpóreos— y la de la praxis, sea externa o interna, en la que actuamos mediante el alma toda (ὅλῃ τῇ ψυχῇ, 436b2) como una «corriente». Pues, en el nivel de la praxis no deseamos la bebida como tal, sino de acuerdo a las circunstancias: si hay frío deseamos una bebida caliente y si tenemos mucha sed queremos mucha agua, etcétera. En cada caso hacemos distinciones que evidencian la intervención de la parte racional cada vez que deseamos algo.

Ambas formas de consideración del alma, como una corriente o como una entidad tripartita, se ven reflejadas en los ejemplos que usa Sócrates. En primer lugar, el de las relaciones cuantitativas que admiten diversos grados: lo más grande es tal respecto de lo más pequeño; lo más grande lo ha sido respecto de lo que ha sido más pequeño; lo que será más grande lo será respecto de lo que será más pequeño (437b). Asimismo, lo mayor respecto de lo menor, lo doble respecto de la mitad, lo más pesado respecto de lo más ligero, lo más rápido respecto de lo más lento y lo caliente respecto de lo frío (438c). Nótese que en todos los puntos de estas magnitudes relativas y continuas —como una «corriente»—, los contrarios se dan de forma simultánea, solo que en diversa proporción. De esta manera, se da a entender claramente que, en cada caso, las especies del alma actúan de modo conjunto, y no por separado, y que participan en mayor o menor grado en la acción[36]. De este modo

[36] Precisamente en ese sentido se dice que la parte apetitiva puede ocupar la mayor parte del alma y volverse «más grande y fuerte» (442a-b).

se responde a la pregunta acerca de si cuando actuamos lo hacemos con una de las partes del alma o con el alma entera. El segundo grupo de ejemplos, en cambio, ilustra la relación entre cada una de las partes del alma «por separado» y sus respectivos objetos: la ciencia en sí (ἐπιστήμη αὐτό) es ciencia del conocimiento en sí (μαθήματος αὐτοῦ), mientras que una ciencia determinada (ἐπιστήμη τις) y con cierta cualificación (ποιά) lo es respecto de un objeto con cierta cualificación (ποιοῦ τινός) (438c7-9). Así pues, la arquitectura, como conocimiento de la construcción, y la medicina, como conocimiento de la salud y la enfermedad, pertenecen a un tipo determinado de ciencias, ya que tienen un determinado tipo de objeto. Nuevamente, la ciencia en general se convierte en una ciencia determinada, por ejemplo, medicina, porque se le añade (προσγενομένου) un objeto con una cualificación (ποιοῦ τινός): la salud y la enfermedad. La diferencia entre ambas formas de consideración se puede entender, entonces, según se le añada o se le quite algo a la ciencia, es decir, nuevamente en función de los procedimientos de *prósthesis* y *aphaíresis.*

c) El tercer pasaje que nos interesa es el de la introducción de la *koinōnía* de las Ideas al final de *República*, que se inicia con una expresa separación de los opuestos semejante a la de los tres dedos y sus propiedades: «Puesto que lo bello es contrario a lo feo, ambos son dos […]. Y puesto que son dos, cada uno es uno» (475e9-476a3). Hasta aquí, la separación de unidades inteligibles que en el ámbito sensible aparecen como propiedades «confundidas» por la sensación. Cada Idea es una en la medida en que excluye completamente a su contrario y, por eso

mismo, permanece siempre idéntica consigo misma (ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὡσαύτως ἔχουσαν, 479a2, 479e6-7) y es absolutamente homogénea o uniforme (μονοειδής). Es, pues, pura y plenamente aquello que es (παντελῶς ὄν, 477a3; εἰλικρινῶς ὄν, 477a7). Es decir, es absolutamente aquella propiedad (F) que representa y, en ese sentido, constituye una unidad ontológica elemental de significado. Pero, a la separación del ser de cada Idea, Sócrates añade la multiplicidad de sus apariencias:

> Y sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y sobre todas las Ideas, el discurso [al respecto] es el mismo: cada una es en sí misma una, pero al aparecer por doquier en virtud de la comunidad con las acciones y los cuerpos y entre sí, cada una aparece múltiple (476a4-7)[37].

En este segundo momento del argumento, se contrasta, más bien, la unicidad de la Idea frente a sus múltiples modos de aparecer. Ahora bien, como ha mostrado Ferrari (2000b), la oposición entre unidad/multiplicidad y ser/apariencias no es en este pasaje equivalente a aquella entre sensible e inteligible. Platón no se refiere aquí únicamente al contraste entre la unidad del ser de las Ideas y la multiplicidad de las apariencias sensibles —las acciones y los cuerpos— sino también a aquella entre la unidad de una Idea y sus múltiples apariencias inteligibles —las múltiples Ideas que se subsumen bajo la unidad de otra Idea—. La distinción decisiva no es, entonces, aquella entre sensible e inteligible, sino entre la unidad del ser de la Idea y la multiplicidad de sus

[37] Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

apariencias o manifestaciones, tanto sensibles como inteligibles. Sin duda, una vez admitida la *koinōnía* entre las Ideas, indispensable como condición de la posibilidad de la justicia política y psíquica en la *República*[38], necesariamente hay que admitir la existencia de apariencias inteligibles. Por consiguiente, también debe aceptarse la presencia simultánea de los opuestos —ser y no ser, unidad y multiplicidad—, pero no solo en el ámbito sensible sino también en el inteligible. Ahora bien, en contraste con el ser pleno y la unidad de la idea en sí misma, las apariencias sensibles e inteligibles participan del ser y del no-ser (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, 478e1-2; cf. 479b7) y, en esa medida, se puede decir de ellas que son y no son aquello que se dice que son (479b9-10); son-F y no-son-F a la vez (478e). Consecuentemente, la simultaneidad de ser-F y no-ser-F es el rasgo característico del *phaínesthai* en general (cf. Ferrari, 2000b, p. 374, n. 17).

Si las Ideas también pertenecen al ámbito de lo que aparece, pueden ser concebidas como manifestaciones de Ideas superiores o, en su conjunto, como manifestaciones de la Idea del Bien[39]. En consecuencia, entendidas

---

[38] Cf. Adam (Platón, 1963, I, pp. 362-368). Hay que tener presente el pasaje 500c, en el que se habla del ámbito inteligible como de un orden justo conforme al fundamento (κατὰ λόγον), la Idea del Bien, de manera que sus integrantes, las Ideas, no se infligen injusticias entre sí ni las padecen una de la otra (οὔτ᾽ ἀδικοῦντα οὔτ᾽ ἀδικούμενα ὑπ᾽ ἀλλήλων). El orden inteligible justo es el paradigma de la justicia política y personal, y el modelo que ha de imitar el filósofo. Es, pues, la condición de la posibilidad de cualquier orden justo. Por consiguiente, la *koinōnía* entre las Ideas es irrenunciable para el proyecto de la *República.*

[39] Como la ciencia y la verdad (ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια), las Ideas también son «boniformes» (ἀγαθοειδῆ) (509a3).

como apariencias inteligibles, las Ideas no son absolutamente simples, aun cuando, siendo uniformes y eternamente idénticas consigo mismas, son más simples que las apariencias sensibles[40]. Por consiguiente, la permanente autoidentidad y homogeneidad que distingue la Idea de la polis y el alma y, en general, de las apariencias sensibles, no excluye el carácter compuesto de su propia naturaleza, a pesar de que, como hemos visto, la Idea constituye una unidad elemental y completamente transparente de sentido[41]. Es, pues, una unidad, pero no es la unidad misma o la Idea de unidad que cualquier entidad sensible o inteligible presupone[42]. Su plena determinación remite en última instancia a la totalidad de las Ideas, al entretejido de relaciones que de ese modo resultan. En conclusión, la Idea también es un compuesto de unidad y multiplicidad indeterminada. Así pues, nuevamente nos encontramos ante un caso de simultaneidad de los contrarios, que requiere de su separación (ἀφαίρεσις) mediante el intelecto. En este caso, se trata de la separación de la Idea del Bien respecto del resto de Ideas: διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (534b8-9). De esa manera, queda separada la Idea de

[40] Naturalmente que semejante interpretación se acerca mucho a la exposición de las «comunidad de los géneros» en el *Sofista* 251a8-257a12, aun cuando no es explícitamente tematizada en la *República.*

[41] Cf. Adam: «La comunidad de las Ideas con las Ideas afecta su unidad tanto como o tan poco como la comunidad de las Ideas con los particulares» (1963, I, p. 363, la traducción es mía). Cf. Horn (1997, p. 389, n. 37).

[42] Téngase en cuenta que tanto de los referentes de la *epistḗmē* como de la *dóxa* se dice que son «algo uno» (ἕν τι, 476e7-9, 478b6-c1) y, como tales, deben ser distinguidos tomando como criterio a la Idea de unidad, sin la cual no serían nada (μηδέν, 478c3).

unidad en sí como género supremo y último elemento, esto es, como la Idea más general y más simple a la vez (Krämer, 1966, p. 432). Conforme a ello, si se toma en serio la expresión «Idea del Bien», ella constituye un concepto reflexivo, puesto que, a diferencia de las demás Ideas, es la única que se determina por sí misma. Solo la Idea del Bien es cognoscible por y en sí misma[43]. Todo el resto de Ideas son cognoscibles solo si se conoce la Idea del Bien, mientras que esta solo se puede conocer por y en sí misma[44]. Por eso, es considerada como la enseñanza suprema (μέγιστον μάθημα, 505a2). Solo en la medida en que el intelecto acceda a una presencia en la Idea del Bien mediante la *aphaíresis* podrá aprehender

[43] Por eso no podemos compartir la idea de que «el conocimiento del "bien" se obtiene no en sí mismo, sino a través de su función causal y sus efectos epistémico-veritativos» (Vegetti, «Dialettica», en Platón, 2003, p. 424, la traducción es mía).

[44] Los pasajes en este sentido son contundentes: a) 505a6-b3: «Y sabes que si no la conocemos [la Idea del Bien], aunque alcanzáramos el más alto conocimiento sobre lo demás, mas no sobre ella, tal conocimiento no nos sería de ningún provecho, igual que si poseyéramos algo sin poseer el bien. ¿O piensas que sirve de algo poseer cualquier cosa, pero no una causa buena? ¿O comprender todo lo demás sin comprender el bien?». b) 506a4-7: «Lo justo y lo bello no encontrarán un guardián de mucha valía en quien ignore en qué sentido son bienes. Y creo adivinar que nadie los conocerá suficientemente antes de conocerlo». c) 533c3-5: «Porque para quien el principio es lo que no sabe, y el final y la parte intermedia están trenzados a partir de lo que no se sabe, ¿qué medio habrá para que tal sucesión sea alguna vez ciencia?». La Idea del Bien es, pues, causa de la *epistḗmē* y la *alḗtheia*, de la inteligibilidad de las Ideas y de la capacidad de conocer de quien conoce (507d10-e4). Por contraste, además de ser principio no-hipotético o incondicionado (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510b6-7), sobre el sol como imagen del Bien se dice: «Finalmente, pienso, vería el sol, pero no imágenes suyas en el agua ni en lugar ajeno a él, sino que sería capaz de ver y contemplar el propio sol tal cual es en sí y en su propio ámbito» (516b4-6). La inteligibilidad del Bien ha sido resaltada enfáticamente por Szlezák (2003a, pp. 99 ss.).

la autodeterminación del Bien proposicionalmente[45]. Si el Bien se determina a sí mismo exclusivamente por sí mismo, entonces, en contraste con el resto de Ideas, excluye todo no-ser y toda negación de sí. No hay, por tanto, nada que el Bien no sea, pues no le falta nada[46], y es lo más perfecto y completo, a la vez que completa y perfecciona todo[47]. La Idea del Bien no se constituye como el ser del resto de Ideas, es decir, mediante la relación con algo que es y que, por ende, ella misma no es; la negación no es inherente a su ser. Si así fuera, no sería perfecto y completo. Por contraste, las apariencias inteligibles o Ideas como manifestaciones del Bien/Uno presuponen necesariamente a la Idea del Bien como Idea de las Ideas, esto es, como determinación de todas las determinaciones. Es, pues, el Bien/Uno causa de la unidad de cada una de las Ideas y, por consiguiente,

[45] La conexión entre la presencia o intuición intelectual y la determinación proposicional del Bien es expresada de manera contundente en 517b. Resulta interesante que, cuando se refiere a la verdad o no de lo que está diciendo, señale: «¡Quizá la divinidad sepa si es verdad!». Pero más interesante aún es que inmediatamente pone su parecer por encima de la divinidad: «En todo caso, lo que a mí me parece, me parece que es así: en el ámbito de lo cognoscible lo último en verse, y con mucho esfuerzo, es la Idea del Bien; pero, *una vez vista, hay que deducir* (ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα) que ella es causa de todo lo recto y lo bello» (las cursivas son mías). Así pues, a la presencia del pensamiento en el principio «siguen» la deducción y la determinación proposicional del mismo.

[46] Cf. *Filebo* 20e4-21, e2: «Pues, es necesario que si uno de ellos es el bien, que no requiera además de nada para nada» (δεῖ γὰρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν [es decir, el placer o el conocimiento] ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι).

[47] Cf. *Filebo* 20d1-3: «¿Es necesario que la perfección sea lote del bien o que no lo sea? La suma perfección, Sócrates» (Τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; Πάντων δήπου τελεώτατον, ὦ Σώκρατης).

de su ser plenamente determinado —τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν (509b7-8; cf. 508d5)— y, como tal, de su completa inteligibilidad (508d5, e1-4, 509a6-7)[48]. En su unidad y su simplicidad contiene en sí misma todas las determinaciones. Consecuentemente, siguiendo el modelo matemático, la Idea del Bien es la medida más exacta[49]. De esta manera, se resuelve sin dificultades el conflicto entre las afirmaciones de su transcendencia y su pertenencia al ámbito del ser. En este sentido, Sócrates dice que la causa del conocimiento y la verdad es diferente (ἄλλο) respecto de estos, y lo explica diciendo que es «aún más bella» (καλλίον καὶ τούτων) (508e4-5), de manera que su diferencia no implica una radical transcendencia, sino una diferencia gradual o una supremacía dentro del mismo ámbito del ser

[48] Precisamente, por la estrecha relación entre el ser y la inteligibilidad de las Ideas —respecto de la expresión αἰτὶα ἐπιστήμη καὶ ἀλήθειας (508e2-3) hay un consenso en el sentido de que el segundo término debe ser entendido como verdad ontológica— creo que en la expresión τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν debe distinguirse entre la subsistencia de la Idea expresada por su primer elemento (τὸ εἶναι), su inmutabilidad, y la esencia de cada Idea expresada por el segundo (οὐσία). La Idea del Bien es causa de ambos aspectos que, además, son inseparables. El ser de la Idea no puede separarse de su ser determinado, de su esencia como esta o aquella Idea, pues si bien solo es cognoscible por su unidad y eterna autoidentidad o inmutabilidad, en cada caso estamos hablando de una identidad determinada, no solo como Idea en general. Por esta razón, la distinción de Santas entre *common* o *ideal attributes*, como los arriba mencionados, y *proper attributes* puede ser útil lógicamente, pero ontoepistemológicamente es demasiado artificial como para restringir la causalidad del Bien a los primeros (2000). Una crítica válida de Santas es la de Strobel (2004).

[49] Ya *República* 504c1-3 da pie a esta interpretación, a pesar de la ambigüedad del pasaje: «Pues nada imperfecto/incompleto es medida de nada» (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον). Tómese en cuenta además Cf. *Filebo* 20d1-3 (citado en la nota 47). Al respecto, véase Krämer (1966, pp. 34-37).

y lo inteligible[50]. Por eso puede el Bien seguir siendo considerado como una Idea, como la Idea suprema o la Idea de las Ideas.

Sócrates guarda reserva sobre lo que es la Idea del Bien, pero el resultado de la consecuente aplicación de la *aphaíresis* a lo largo de la *República* coincide con la información que nos brinda Aristóteles sobre aquellos que dicen que el Uno mismo es el Bien mismo y que la *ousía* del Bien es el Uno (*Metafísica* A 6 988a14-17, N 4 1091b13-15). Con todo, la afirmación de que el Bien/Uno otorga no solo la inteligibilidad a las Ideas sino también su ser plenamente determinado confirma tanto la interpretación de las Ideas como las manifestaciones del Bien/Uno, como las dos maneras de examinar uno y el mismo asunto, en sí mismo y en sus manifestaciones. En este sentido, la *aphaíresis*, por un lado, significa la separación sinóptica hacia una unidad eidética cada vez mayor y más general hasta llegar al Bien/Uno como género supremo. Mientras que la *prósthesis*, por otro lado, consiste en el desarrollo y adición de las determinaciones que, en última instancia, proceden del Bien/Uno, hasta llegar, posiblemente, al ámbito sensible y en conformidad con el modelo matemático de un progreso continuo que va desde lo más simple hacia lo más complejo (Krämer, 1966, p. 428 y Gaiser, 1986, pp. 150 ss.). Sin embargo, tomando en cuenta que todo lo que aparece —tanto las Ideas, como el alma y lo sensible— está constituido de unidad y multiplicidad indeterminada, queda sin explicar la causa de la indeterminación y,

[50] El καί en la frase *αἰτία* […] ἄλλο καὶ καλλίον ἔτι τούτων es, entonces, epexegético (cf. Fronterotta, 2010b, pp. 146 ss.).

como lo anunció Sócrates en *República* II, del mal. Pues la realización de la función natural de cualquier ente trae consigo la realización plena de su propia naturaleza, su pleno florecimiento o *aretḗ* y, con ello, su plena integración y unidad, de manera que toda forma de indeterminación corresponde al mal concebido como deficiencia y privación[51]. No obstante, como hemos señalado ya, Sócrates se refiere a un mal connatural de «casi» todos los seres (σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἑκάστῳ κακόν, 609a3; cf. a8). La restricción (σχεδὸν) se refiere a las Ideas, ya que son perfectamente determinadas y representan regionalmente al Bien universal. Con todo, Platón hace callar a Sócrates sobre la causa del mal. En cualquier caso, teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, cabe pensar que esa causa reside en la constitución misma de los entes: o bien la unidad o bien la multiplicidad indeterminada. Evidentemente, solo cabe pensar en esta última como causa del mal, aunque Sócrates dice que hay que buscarle otras causas que no sean la divinidad (*República* 379c5-6). En el *Parménides*, en cambio, aun cuando es uno de los diálogos más controvertidos y el ejercicio dialéctico puesto en práctica allí es declaradamente desarrollado a manera de juego

[51] Cf. *República* 353a9-d2, especialmente c5-d1, pasaje en el que sobre los ojos se pregunta «si la función que les es propia realizará bien lo que tiene que realizar con su virtud propia y mal con su vicio/deficiencia (κακίᾳ)». Seguidamente, a la respuesta afirmativa, le sigue la misma pregunta, pero ahora sobre los oídos: «¿Entonces también los oídos, privados de su virtud propia, realizarán mal la función que les es propia?» (στερόμενα τῆς αὑτῶν ἀρετῆς κακῶς τὸ αὑτῶν ἔργον ἀπεργάσεται;). Y concluye aplicando el mismo argumento a todas las cosas: τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον; Ἔμοιγε δοκεῖ. Tenemos, así, un claro testimonio de la concepción del mal como privación.

(παιδιάν, *Parménides* 137b2), Platón pone en boca de Parménides una afirmación de carácter principista y universal que contrasta claramente con la reserva que le hace guardar a Sócrates en su obra maestra: «Pues todo está dicho cuando uno dice: lo Uno y los Otros» (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τὸ τε ἓν καὶ τἆλλα, 159b8-c1). Como veremos, los «otros» se identifican con la multiplicidad indeterminada. La explicación de este pasaje sigue en el último capítulo.

Capítulo 6
El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes. *República* 519b7-520c3

6.1. La necesidad del retorno a la praxis: ¿sacrificio o realización de la propia naturaleza?

El pasaje que examinaremos a continuación aborda un tema central en la determinación de la relación entre teoría y praxis en Platón. En él se ve claramente que la culminación de la alegoría no es la contemplación de la Idea del Bien, sino el retorno a la caverna. En realidad, si nos atenemos a la alegoría misma y no al comentario en que se encuentra nuestro pasaje, la conclusión es la matanza del filósofo por los prisioneros (517a5-6). En todo caso, a la *theōría* le sigue de inmediato la praxis política. Así pues, en 519b-520c, Sócrates plantea el retorno del filósofo a la caverna una vez que ha concluido su formación y ha accedido a la contemplación de las Formas inteligibles y del Bien. Algunos intérpretes, sin embargo, han visto una supuesta inconsistencia en los motivos de ese retorno. Así, Irwin, en su primer libro sobre la teoría moral de Platón (1977, pp. 163, 236-237, 242-243, 337-338, n. 61), sugiere que el ideal

contemplativo, a pesar de no prevalecer en la *República*, lleva a Platón a sostener que el filósofo no acepta ocuparse voluntariamente de los asuntos públicos. Y Annas llega incluso a ver dos concepciones de la filosofía y de la *eudaimonía* en la *República* que claramente estarían en conflicto, una contemplativa, expuesta en los libros V-VII, y otra orientada hacia la praxis, en los libros I-IV y VIII-X (1981, p. 269)[1].

El problema surge con la pregunta de Glaucón acerca de si no sería injusto forzar (ἀναγκάσαι) a los filósofos a volver a la caverna y hacerles «vivir mal cuando podrían hacerlo mejor» (519d). Esta mejor vida sería la de los que ya aquí y ahora se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados y, por eso mismo, se resisten a actuar (519c). La respuesta de Sócrates es que la ley de la polis justa no ha sido concebida para promover la felicidad de un solo grupo, sino la de la polis en su conjunto y, por eso mismo, cada ciudadano debe contribuir a ello en la medida en que sea capaz (519e-520a). La justicia de esta medida, añade Sócrates, se basa en que ellos han recibido de la polis una formación mejor y más completa que otros, volviéndolos más capaces de participar tanto en la filosofía como en los asuntos públicos (520a-d). Habiendo sido educados de esa manera, los filósofos reconocerán la justicia de la ley (520e), aun cuando aspiren a residir la mayor parte del tiempo en el ámbito de lo inteligible. Por el contrario, en cualquier otra polis, donde el filósofo se forma al margen de la voluntad del régimen político, no tendría por qué retribuirle

[1] White (1979, pp. 195-196, véase la bibliografía). Consecuentemente con esa posición, Annas (1981, pp. 294) y otros, como por ejemplo Frede (1997, p. 251), hablan de los libros V-VII como de una «digresión» (cf. 543c5-6). Cabe anotar, sin embargo, que ya las primeras líneas de *República* VIII (543a4-5), por mencionar solo un ejemplo entre muchos otros, refieren directamente a temas tratados en *República* V. Véase, además, Gutiérrez (2002, pp. 45 y 49, aquí el capítulo 7).

nada al Estado (520b). Ahora bien, Sócrates sostiene que la vida feliz es la vida sabia y virtuosa (521a), la vida justa. Pero si, como hemos visto, el filósofo ha de retornar a la caverna para ocuparse y cuidar de los demás renunciando a una vida mejor, ese retorno pareciera ir en contra de sus propios intereses. Ello resulta aún más problemático puesto que Sócrates afirma que solo habiendo hallado un mejor modo de vida que el gobernar será posible contar con un Estado bien gobernado, pues solo de ese modo se evitarán las disputas propias de la búsqueda del poder por parte de aquellos que lo consideran un bien (521a; 540b). Pareciera, pues, que el retorno a la caverna implicara, más que la realización de su propia naturaleza, la asunción de un sacrificio por parte del filósofo (White, 1979, pp. 189-96).

En este último sentido, podría entenderse la afirmación socrática de que hay que «obligar» a los filósofos a ocuparse y cuidar de los demás[2]. A primera vista, parece que se trata de una imposición, como dice Sócrates, basada en la ley (519e). Sin embargo, si se examina más de cerca uno de los pasajes en los que se habla en estos términos, se puede apreciar que Sócrates señala que no sería injusto con los filósofos de la polis ideal, sino que se les hablaría con discursos justos para obligarlos (προσαναγκάζοντες) a descender (520a). La obligación en cuestión consiste, por tanto, en el reconocimiento de la necesidad del retorno[3]. Al inicio del ascenso, el futuro filósofo también es forzado (ἀναγκάζοιτο) a seguir el camino ascendente (515c6), pero esa obligación está basada en el reconocimiento de la necesidad de que así sea.

[2] Cf. 520e2: ἀναγκαῖον; 521b7: ἀναγκάσεις.

[3] Cf. Kraut (1999, pp. 238-239). Platón menciona la ἀνάγκη, en este sentido, en 500d4, 519e4, 520a8, e1-3, 540b4-5.

Dicho de otra manera, y recordando al Sócrates del *Fedón*, podría decirse que si actúa con inteligencia, tanto en el ascenso como en el descenso o retorno a la caverna, lo hará en virtud de la elección de lo mejor, «porque es más justo y más noble» (99a-b). Pero, entonces, cabe preguntarse nuevamente por la razón por la cual el retorno es justo y no va en contra de los intereses del filósofo. De ninguna manera puede pensarse que el retorno solo se justifica como un medio para alcanzar otro fin. Desde ese punto de vista, habría que asumir el poder político para impedir que surjan conflictos al interior de la polis y, de esa manera, poder dedicarse el mayor tiempo posible a la actividad filosófica. Podría argüirse a favor de tal posición la mención que hace Sócrates a que es mejor ocuparse del gobierno para no ser gobernados por alguien peor que uno mismo. Ese sería el castigo que tendría que aceptar el filósofo que abandona la praxis (347c). Pero esta posición no toma en cuenta la respuesta anteriormente esbozada, la de retribuir a la polis el bien recibido de ella. Platón retoma así una regla que originalmente había sido propuesta como definición de la justicia: «Devolver a cada cual lo que de él se haya recibido». Pero, como señala Sócrates en su momento, esa regla se aplica unas veces con justicia y otras no (331c). En nuestro contexto, en la polis ideal, afirma que ella es justa. Habiendo el filósofo recibido su formación de la polis, es, pues, justo que, en función del principio de reciprocidad, se dedique en cierta medida a los asuntos públicos (Gill, 1995). Sin embargo, esta respuesta no hace más que postergar el problema, pues, si solo en la polis justa es justo y por tanto necesario que el filósofo se ocupe de la praxis política —con lo que contribuiría a la conservación de una polis justa ya existente y haría posible la dedicación a la actividad filosófica—, no sería posible emprender la construcción del proyecto de sociedad

ideal que Platón mismo propone y considera, si bien difícil, no imposible de realizar (473c, 499c-d). En suma, la *República* no tendría por qué haber sido escrita.

6.2. El filósofo como demiurgo de la *aretḗ*

Nuestra propuesta de solución al problema requiere que se tenga en cuenta no solo al filósofo, sino al escritor Platón, cuyo genio se muestra en la unidad de forma y contenido con que ha concebido su obra. En ese sentido, y como ya lo hemos visto, tomo las palabras iniciales de la *República* —«Descendí ayer al Pireo»— como una referencia al filósofo que ha salido de la caverna y vuelve a ella para intentar liberar a los que en ella se hallan prisioneros. Ese filósofo es Sócrates mismo. Y es él quien, basándose en su conocimiento, ofrece primero una imagen (εἴδωλον) de la justicia que le ha de servir como molde formativo para educar a los prisioneros. Esa imagen es la idea de que a cada naturaleza (φύσις) corresponde una función (ἔργον) determinada que, por eso mismo, ella ha de ser capaz de cumplir de la mejor y más fácil manera (443b7-d1). Dicho de otro modo, que cada cual haga aquello para lo cual está mejor dotado o, expresado de manera más sencilla: «zapatero a tus zapatos». De esta manera, no solo contribuiría a la integración de la comunidad de la que forma parte sino que, a la vez, alcanzaría la realización plena de su propia naturaleza que, como reconoce Sócrates, en cada caso es diferente. Lo mismo ocurriría en cada individuo: cada uno de los aspectos del alma debe hacer lo suyo. La justicia consistiría en este caso en el orden armónico del alma, que se establece si cada una de las partes del alma cumple la función para la cual está mejor dotada. Una persona justa es aquella cuyos diversos aspectos están bien integrados.

Naturalmente ello requiere del gobierno de la razón, pues solo ella pone el límite a nuestros apetitos y ordena nuestras emociones basándose en el conocimiento de lo que realmente es bueno. Platón parte, en este sentido, del reconocimiento de que, por sí solos, nuestros deseos de honores y prestigio, de riqueza, de poder y de sexo son naturalmente insaciables y, por eso mismo, no pueden conducir a la realización plena de nuestro ser —la *eudaimonía*—, sino que, antes bien, pueden tener como consecuencia la desintegración de la persona y su sometimiento a la búsqueda exclusiva e ilimitada de esos bienes como fines en sí mismos[4]. La razón, en cambio, toma su orientación y alcanza su determinación de otro tipo de objetos que permanecen inmutables y siempre idénticos consigo mismos: las Ideas o Formas inteligibles, cuyo orden armónico constituye el modelo original de la justicia.

Para esclarecer esto debemos referirnos, aunque sea brevemente, a los aspectos metafísicos del pensamiento de Platón para poder entender por qué recurre a ese modelo. Según él, la mera adición de los elementos o partes de un ente cualquiera es insuficiente como explicación de su ser. Este requiere de un todo que integre la suma de las partes. Este «todo» es lo que Platón llama *idéa* o *eîdos*, Idea o Forma inteligible. Cada ente es lo que es por participación en una Idea. Así pues, hay una multiplicidad de Ideas, pero cada una de ellas constituye una unidad perfectamente determinada. Ahora bien, su determinación y su inteligibilidad dependen esencialmente de su relación con las demás Formas inteligibles y, en última instancia, con la Forma suprema del Bien. Es decir, cada una de ellas no puede estar en sí misma aislada, sino que está

[4] Véase el análisis de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República* VIII y IX en el capítulo siguiente. Cf. Gutiérrez (2002).

perfectamente integrada en un orden racional cuyo principio integrador y determinante es el Bien, de manera que cada Forma inteligible ocupa el lugar que le corresponde en el conjunto y, de ese modo, cumple su función. Por eso dice Sócrates de la Formas inteligibles que no cometen ni padecen injusticia (500c3-4). Este es el «modelo divino» de la justicia que, según Platón, el filósofo debe imitar y al cual debe hacerse semejante, en la medida de lo posible, si ha de ver la necesidad de actuar como un demiurgo de la justicia en la vida privada y pública de los demás hombres y no limitarse a moldear su propia alma (500d). Nótese que esa necesidad no puede estar referida únicamente al intento de conservar un orden justo, sino a la instauración de un modelo aún no plasmado. Esa necesidad es inherente al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino. Pues ello significa actuar de modo semejante al Demiurgo que conforma el mundo tomando como modelos a las Formas inteligibles (*Timeo* 29a) y, en última instancia, actuar conforme al Bien. Por ello, después de haber accedido a la contemplación del Bien, el filósofo debe volver al mundo de la praxis y tomar al Bien como paradigma (*República* 540a9). Su tarea es, entonces, establecer ese orden en la polis, en los ciudadanos y en sí mismo (540b). Pues el Bien es la causa de todo lo recto y lo bello (517c). Rectas y bellas son las Formas inteligibles en la medida en que cada una está perfectamente determinada y permanece siempre idéntica consigo misma. Recto y bello es el orden inteligible. Semejante a él es el mundo sensible en el que el Demiurgo ha plasmado el modelo inteligible y eterno. En general, recta y bella es toda entidad estructurada de modo tal que cada parte cumple en ella la función que le corresponde por naturaleza. Tales pueden ser también la comunidad política y el individuo y, en general, todo aquello que es hecho tomando

al ser inmutable como modelo (*Timeo* 28a). Pero mientras que en el mundo inteligible el Bien determina directamente a las Formas inteligibles, la justicia en la polis y en el alma requiere de la acción del filósofo como un demiurgo. Del Demiurgo cósmico se dice que no es mezquino y por eso hace al mundo lo más semejante posible a sí mismo (29e). Esto también vale para el filósofo. Si se asemeja y actúa conforme al Bien y lo debido, debe buscar unir todo, es decir, lo sensible y lo inteligible (*Fedón* 99c). Su retorno a la caverna es, por tanto, una necesidad, mas no un sacrificio. Y es necesario en función de su propio interés. Pues es en la unidad de teoría y praxis en la que encuentra, como ser humano, la realización plena de su propia naturaleza.

6.3. El justo medio y los extremos, por exceso y por defecto

Provistos de todo lo dicho hasta aquí, volvamos ahora a ver más de cerca el pasaje que nos ocupa. Allí se refiere Sócrates a dos grupos que considera incapaces de dedicarse a gobernar:

> ¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente algún Estado, ni tampoco aquellos a los que se les permita seguir estudiando hasta el final, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados? (*República* 519c).

Claramente Platón está mencionando aquí dos extremos: uno por defecto y otro por exceso. La incapacidad de gobernar

de los primeros se debe a la falta de conocimiento del Bien por parte de los prisioneros en la caverna. Si desconocen el Bien, mal pueden tomarlo como paradigma, esto es, como el fin que dé integridad a su persona tanto en su vida privada como pública. Como se dice en la alegoría de la caverna, los prisioneros no solo ven sombras de las estatuas que pasan tras de ellos, sino sombras de sí mismos (515a). El desconocimiento de sí mismos está estrechamente vinculado a su ignorancia del Bien. Pues evidentemente desconocen lo que es bueno para ellos mismos y, por tanto, para la polis. Desconocen su naturaleza y, por consiguiente, la función y la *aretḗ* propias de los seres humanos. Este es uno de los extremos mencionados en nuestro pasaje. Claramente es un extremo por defecto. El otro lo es por exceso. Pues es de aquellos que ya en vida se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados. Es decir, de quienes pretenden permanecer constantemente en la contemplación. La contemplación permanente, sin embargo, solo es propia de los dioses. Ellos son sabios (σοφοί); los hombres, en cambio, solo son amantes de la sabiduría (φιλόσοφοι)[5]. Aun cuando pueden llegar a «soportar» (ἀνασχέσθαι) la contemplación de las Formas inteligibles y el Bien, no han dispuesto siempre de ella ni pueden permanecer constantemente en ella. Pretender lo contrario es una forma de desmesura también basada en el desconocimiento de sí. Pues, en contraste con los dioses, el hombre en cuanto hombre es un ser indigente: «Ninguno de nosotros se basta a sí mismo» (369c), señala Platón como razón para la formación de la polis.

---

[5] Cf. *Fedro* 278d. No quiero decir con ello que el filósofo no acceda al conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien, sino que no puede, como los dioses, permanecer en la contemplación. Solo en la medida en que es posible el acceso a este conocimiento puede Sócrates sostener la posibilidad de que la polis ideal se haga realidad, cf. *República* 521a1, 540d2-3.

Si bien, como hemos señalado, el alma humana tiene una afinidad o parentesco con las Formas inteligibles y el Bien, el hombre es también un ser eminentemente social. En realidad, al igual que estas, el hombre también forma parte de una comunidad (κοινωνία). No se debe olvidar, por tanto, que al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino Platón mismo añade «en la medida que esto es posible para el hombre» (500d). Es verdad que el conocimiento del Bien le permite ser más independiente que los demás, pero nunca absolutamente autárquico (387d-e). La semejanza con lo divino no elimina la naturaleza social del ser humano. Así pues, el hombre debe «saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno o en otro sentido […] porque así es como el hombre llega a la mayor felicidad» (619a). Aclarado esto, resulta también evidente que la necesidad de volver a la caverna, esto es, a ocuparse de los asuntos públicos, no es válida exclusivamente en la polis justa, sino en todas. Si no fuera así, la realización de la polis ideal sería para el mismo Platón algo imposible.

Podría decirse que el pasaje que contrasta entre los dos extremos —los que faltan por ignorancia y los que faltan por una bienaventurada desmesura— clama por su resolución a partir de la noción del justo medio. Es en la realización de este justo medio cuando el hombre alcanza la plenitud de su condición humana, razón por la cual la necesidad del descenso no está de ninguna manera en conflicto, como piensa, entre otros, Annas, con el interés propio del filósofo. Esta autora ha vuelto a insistir recientemente en que las teorías metafísicas de la *República* no son de ninguna utilidad para la vida práctica, que su teoría moral no se deriva ni depende de su metafísica (1999b). Es más, ha sostenido que la reflexión sobre la base teorética de la propia virtud nos inhibe de su puesta en

práctica. Creo que nadie objetaría una afirmación semejante, si se quiere decir algo tan profundo como que en el momento de la reflexión no podemos actuar. Peor aún, nadie pensaría actualmente que la reflexión sobre la justicia nos hará más justos. A pesar de ello, tal vez podría pensarse que, cuando menos, nos permite alcanzar un criterio de la praxis justa. Platón, sin embargo, supone que la contemplación del orden inteligible y de las Formas transforma al filósofo. Así pues, un reciente estudio sobre la noción de *theōría* en su contexto religioso originario y su transformación por los filósofos ha mostrado de manera convincente que así como la *theōría* tradicional incluye el viaje hacia el lugar sagrado, la contemplación del festival religioso y el retorno al lugar de origen para informar sobre lo allí visto, así también la *theōría* filosófica incluye el ascenso hacia la contemplación y el retorno a la acción (Nightingale, 2004). Ambos son momentos de una única teoría. Sin embargo, la explicación de su doble actividad reside, creo, en la teoría del justo medio que, en última instancia, nos remite a las Formas inteligibles y al Bien.

Naturalmente, se podría objetar que la idea del justo medio no aparece mencionada sino hasta el libro X. No obstante, la conversación con Trasímaco muestra que el filósofo, Sócrates, que ha descendido a la caverna dispone ya de su conocimiento. Pues no puede entenderse de otra manera la idea desarrollada por él, según la cual mientras que el injusto quiere sacar ventaja del justo y del injusto, el justo solo pretende sacarla del injusto. Esta idea presupone la afirmación hecha al final del libro IV, de que hay una sola especie de *aretḗ* e innumerables de *kakía* (445c), idea que, a su vez, nos remite nuevamente a la Forma del Bien y a su aplicación a la praxis sobre la base de la noción del justo medio.

6.4. El retorno y el conocimiento de las imágenes

A los filósofos formados en la polis justa que han accedido a la contemplación de la verdad y el Bien les dice Sócrates lo siguiente:

> Tendrán, pues, que descender uno tras otro a la morada común de los demás y acostumbrarse a ver en las tinieblas. Una vez acostumbrados, verán mil veces mejor que los de allí y conocerán cada imagen y de qué lo es, porque habrán visto antes la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas (520c).

Este pasaje entra claramente en conflicto con la interpretación tradicional que afirma que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión respecto de los entes sensibles. Expresamente se dice aquí que el filósofo conocerá (γνώσεσθε) cada imagen y su original, la Forma inteligible en que participa. Una estrategia para eliminar —más que para resolver— el problema consiste en afirmar que Platón usa el término aquí en sentido genérico, mas no en su sentido estricto como «conocimiento científico»[6]. Pero, en cierto modo, hay que tomarla en este sentido, pues, de lo contrario, se estaría admitiendo que la teoría no sirve de orientación

[6] Cf. Ferrari (2000a, p. 400, n. 10). Ya en el pasaje de *República* V en el que se apoya la interpretación tradicional para afirmar que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión de las apariencias, se adelanta claramente la idea expuesta en 520c, pues allí se dice que, a diferencia del amante de los espectáculos que cree que lo semejante y aquello a lo que se asemeja son lo mismo, el que entiende que hay algo bello en sí «es capaz de verlo tanto como a las cosas que participan de él», pero sin confundirlas (476c-d). Por eso, el primero *vive* como en un sueño y, el segundo, despierto. El primero vive así porque no distingue entre la realidad y el sueño y no dispone, como el segundo, del conocimiento de los paradigmas que le permiten orientarse en esta vida (cf. Van Ackeren, 2004a).

para la praxis. No podríamos reconocer cuando una acción es justa o injusta, aun si admitiéramos que una acción o una regla pueden en determinadas circunstancias ser justas y en otras injustas y, de esa manera, son justas e injustas. De todos modos, es necesario subrayar que para distinguir cuándo es justa y cuándo injusta, se requiere ante todo del conocimiento de «la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas», es decir, del ser verdadero de estas, las Formas inteligibles, aunque el filósofo, como un pintor, debe dirigir la mirada en ambas direcciones (501a). Podría decirse que la *intentio recta* del filósofo apunta a las Formas inteligibles y su *intentio obliqua*, en cambio, a aquello que participa en estas y que, por eso mismo, «en determinadas circunstancias» puede ser calificado como bello, justo y bueno. Y, en este sentido, la *República* nos da una serie de ejemplos.

En primer lugar, quisiera mencionar el caso de las reglas de la justicia enunciadas en *República* I (véase el capítulo 1). Como dice Sócrates respecto de quien desciende a la caverna, allí se verá forzado «a disputar, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre sombras de lo justo o sobre las estatuas de las cuales son sombras y a contender acerca del modo en que entienden estas cosas los que jamás han visto la Justicia en sí» (517a). La disputa sobre las sombras y las estatuas de la justicia es precisamente lo que sucede en *República* I —las sombras— y *República* II-IV —las estatuas u originales de esas sombras—[7]. Que las concepciones de Céfalo y Polemarco constituyen sombras se puede apreciar por el hecho de que Sócrates hace ver que ellas se aplican unas veces con justicia y otras no. Así pues, la regla que rige la vida de Céfalo —devolver lo recibido y decir la verdad— sería injustamente aplicada si,

[7] Sobre este punto y lo que sigue véanse el capítulo 10 y Gutiérrez (2003a).

como señala Sócrates, se le devuelve un arma prestada a alguien que está fuera de sí (331c). Con justicia, en cambio, se aplica precisamente en el caso analizado del descenso del filósofo a la caverna. Del mismo modo, en algunos casos, como cuando está de por medio el bien de los gobernados, puede ser mejor mentir que decir la verdad (459c). Lo mismo sucede con la regla de Polemarco, según la cual hay que «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos». Pues, como dice Sócrates, de ninguna manera puede ser justo hacer daño a alguien (335d-e), salvo en caso de guerra (470c5-7), y hasta reconoce que los miembros de la nueva casta militar deben ser amables con sus conciudadanos, pero fieros ante el enemigo (375c). En la medida en que ambas reglas solo se aplican justamente en ciertas circunstancias y en otras no, son parcialmente justas y constituyen meras aproximaciones a la justicia propiamente dicha (cf. el capítulo 1 y Smith, 1999). Son justas e injustas a la vez. Por ende, son solo sombras. Como se puede apreciar en *República* II, las estatuas u originales de esas sombras son las enseñanzas de los poetas y otros maestros tradicionales. Pero mantienen su vigencia y pueden ser referidas al original platónico de la justicia, en la medida en que, en determinadas circunstancias, generan armonía. Con Trasímaco sucede algo semejante, aunque con cierto matiz. Según él, la justicia es «lo que le conviene al más fuerte». El original o estatua de esta sombra es una teoría del estado natural expuesta por Glaucón en *República* II. En este caso, Sócrates acepta la primera parte de la regla —justo es hacer lo conveniente, pero no solo para el más fuerte, sino para todos (420b, 519e)— o incluso podría pensarse que acepta la referencia al más fuerte si se entiende a este como el gobernante en sentido estricto, es decir, como el que dispone del verdadero arte de gobernar. El criterio decisivo es el Bien, pues mientras que la regla de Trasímaco

es causa de conflicto y desintegración, la versión de Sócrates tiene consecuencias integradoras para la sociedad. Y como hemos visto, él ofrece una nueva estatua, una nueva imagen y molde de la justicia, la correspondencia entre naturaleza y función que le permite elaborar su modelo de polis justa, al cual también se refiere expresamente como una estatua (420c).

Los ejemplos examinados ponen en claro que Sócrates juzga sobre las sombras y las estatuas de la justicia como alguien que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien. Por eso «vive despierto» y no soñando, como el que solo opina (476c-d). Pero los anteriormente mencionados no son los únicos ejemplos del conocimiento de imágenes[8]. Un segundo ejemplo lo encontramos en el análisis de las formas deficientes o injustas de ciudades y almas en *República* VIII-IX. Remito, en este sentido, al siguiente capítulo. Me limito aquí a señalar que ese es un ejemplo del conocimiento de las imágenes y de aquello de lo que son imágenes, porque, como dice Sócrates, la contemplación y el juicio proceden allí «conforme al fundamento» (545c5-6), pues solo desde la perspectiva del orden justo —el inteligible— y del Bien como paradigmas puede reconocerse la deficiencia de los regímenes y de las almas examinados allí.

No quiero terminar esta sección sin mencionar un tercer caso en el cual Platón también parece afirmar el conocimiento de lo particular tomando como orientación el de lo universal. En este caso, nos remitimos al *Fedro*. Al final de este diálogo se refiere Platón al dialéctico y dice lo siguiente:

> Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento

8 Sobre lo que sigue véase Gutiérrez (2002).

> se haya llegado a conocer *la naturaleza del alma*, descubriendo la clase de palabras adecuadas a *la naturaleza de cada una*, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos […] (*Fedro* 277b-c)[9].

La elaboración adecuada de los discursos depende aquí del conocimiento que se pueda tener de las almas individuales sobre la base de un conocimiento de la naturaleza del alma en general. Este, creo, es el tipo de saber que Platón muestra en los diálogos, pues los entiende como dramas filosóficos en los cuales se da un diálogo entre lo universal y lo particular. Platón es un convencido de que el filósofo ha de buscar «siempre la totalidad íntegra de lo divino y lo humano» (*República* 486a). Sin ese diálogo no tendría sentido la obra de Platón. Como el Sócrates de la *República* confiesa, él es un ser ávido de imágenes (488a2)[10], imágenes de las Formas inteligibles naturalmente y, ante todo, del Bien. Precisamente en este sentido, refiriéndose al Bien, hace la importantísima distinción entre imágenes basadas en la *dóxa* e imágenes basadas en la *epistḗmē* (534b). Imágenes como la anteriormente mencionada —la de la correspondencia

---

[9] Cf. Platón, 1999.

[10] *República* 488a2. Pabón y Fernández Galiano traducen: «Escucha, pues, la comparación (εἰκόνος), y verás aún mejor cuán torpe (γλίσχρως) soy en ellas» (Platón, 1981). La traducción de Eggers Lan dice: «Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación (γλίσχρως εἰκάζω)» (Platón, 2012). El LSJ registra el uso del adverbio γλίσχρως en este pasaje y dice: «*make a* close *comparison*», si bien en otros pasajes lo entiende como «*with difficulty, hardly*». El verbo γλίχομαι significa también «desear vivamente» y entendemos el adverbio en este contexto. Así, por ejemplo, Leroux lo traduce: «Écoute *pourtant ma comparaison, et tu te rendras compte encore mieux à quel point je suis* avide *de comparaisons*» (Platón, 2002).

entre naturaleza (φύσις) y función (ἔργον)— pertenecen sin duda a este último grupo, pues pretenden ser válidas en los más diversos niveles ontológicos y presuponen al filósofo que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien para poder elaborarlas y ofrecerlas precisamente como lo que son, imágenes. Es más, los diálogos en general son concebidos como imágenes del diálogo oral, y el lenguaje mismo es entendido por Platón como εἰκών, σύμβολον, ἀγάλματα, en general, como imagen. En definitiva, no debemos olvidar que, en el contexto de la alegoría de la caverna, la pregunta socrática —τί ἐστιν = ¿qué es?— que el filósofo plantea al prisionero que inicia su proceso de ascenso está referida a las estatuas, es decir, a los modelos, leyes y normas existentes al interior de la caverna y que rigen su praxis, razón por la cual, si bien su elucidación nos refiere a las Formas inteligibles, en última instancia nos remite al esclarecimiento de su propia naturaleza a la luz de estas.

Capítulo 7
La lógica de la decadencia y el conocimiento de las imágenes. *República* VIII-IX

Muy difundida ha sido la interpretación que considera la exposición de las formas deficientes de regímenes políticos y de almas de *República* VIII-IX independientemente del contexto argumentativo en que se halla explícitamente inserta en la obra y ve en ella, más que una confrontación con la realidad histórica[1], el desarrollo de una filosofía de la historia[2]. En este último sentido es sospechoso el discurso sobre una «lógica» inherente a esa exposición, pues puede llevar a pensar en un nuevo intento de mostrar las leyes que determinan el «proceso histórico» que supuestamente allí se muestra.

---

[1] *Pro multis* cf. Gigon. El paso del régimen justo y bueno a la timocracia es considerado como «tránsito desde una lejana ahistoricidad al mundo de la historia conocida» (1962, p. 208; Crombie, 1962. p. 134. En 2002 dejábamos la impresión de que negábamos cualquier referencia de la exposición de las formas deficientes de gobierno a ejemplos históricos concretos, cuando, en realidad, lo único que negamos es la lectura «historicista» de la misma (Gutiérrez, 2002). Le debemos la precisión de este aspecto a una observación de Lisi (2005).

[2] La más conocida e influyente interpretación en este sentido es, sin duda, la de Popper, quien, en la medida en que Platón supuestamente concibe el desarrollo histórico como determinado por leyes y, por tanto, perfectamente predecible, hace de él un representante del denominado «historicismo» (1967). Más recientemente, cf. Schubert (1995, p. 47).

Teniendo en cuenta los recientes estudios que han puesto al descubierto el anacronismo inherente a esa lectura «historicista» del texto platónico (cf. Frede, 1996), nada puede estar más lejos de nuestras intenciones. De todos modos, puesto que no se puede negar que la contraposición entre justicia e injusticia adquiere en estos libros la forma de una narración de un proceso continuo y gradual de decadencia a partir del régimen más justo hasta el más injusto, no deja de ser útil seguir hablando de una «lógica», aunque en un sentido más bien amplio y laxo. Ante todo, me parece decisivo que de ese modo se ponga sobre el tapete la cuestión del criterio o principio sobre base del cual se establece y desarrolla esa narración. Y el planteamiento de esa cuestión se vuelve tanto más necesario en cuanto que el modo en que Sócrates selecciona las formas de gobierno y las ordena en una determinada secuencia, a juzgar por la letra, pareciera responder a los mayores o menores elogios de los que son objeto por parte del vulgo. Sin embargo, el *dictum* socrático expresa al mismo tiempo la distancia del filósofo respecto de la opinión del vulgo, pues, inmediatamente después de mencionar el régimen de Creta y Lacedemonia, «elogiado por muchos» (ἣ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη), se refiere a la oligarquía, «el segundo en recibir elogios» (δευτέρως ἐπαινουμένη), como un régimen «cargado de abundantes males» y, después de la democracia, irónicamente, a «la noble tiranía que sobrepasa a todos estos», pero a la que, no obstante, califica como «la cuarta y última enfermedad de la ciudad» (*República* 544c1-7). La aparente adhesión de Sócrates a la opinión del vulgo no invalida, por tanto, el criterio del filósofo que sostiene que solo la polis por él esbozada y fundada merece realmente ese nombre (422e1-2) y que es la única a la que corresponden los atributos de buena y recta (ἀγαθὴν καὶ ὀρθὴν, 449a1), sino que,

en realidad, se impone sobre ella como la medida con la cual debe ser juzgada. Es muy probable que esa adhesión responda a una estrategia literaria que busque otorgarle evidencia fáctica a una secuencia que no la tiene, lo cual, empero, no significa, como afirma Blössner (1997, p. 71), que Sócrates recurra a esa estrategia solo con el propósito de prescindir de toda fundamentación de la selección y de la jerarquía en que ubica a los regímenes por él considerados como deficientes (ἡμαρτημένας), lo cual querría decir que Sócrates no menciona sus motivos ni su criterio de selección y valoración, sino que el intérprete se vería obligado a reconstruirlos[3]. Sin duda, la superposición de dos criterios, uno explícito —la opinión del vulgo— y otro implícito, al menos en el contexto inmediato —el del filósofo—, vuelve aún más urgente la pregunta por este último. Así pues, con la intención de examinar si Sócrates cuenta efectivamente con ese criterio, comenzaré por establecer el lugar que ocupa el análisis de las formas de gobierno y de almas deficientes en el conjunto de la obra, primero con relación al tema en ella propuesto y, después, teniendo en cuenta el vínculo entre el método y la estructura de la obra. En tercer lugar, me ocuparé de la unidad y el Bien como criterio y fundamento para seleccionar y establecer una jerarquía entre las formas diversas de gobierno, a los cuales se subordinan todos los otros criterios explícitamente mencionados. En cuarto lugar me referiré a la relación entre el mal y el fenómeno de la *stásis* para, por último, pasar a la aplicación del criterio establecido y de la lógica de la decadencia.

---

[3] «Puesto que es evidente que los motivos de Platón y los criterios usados por él para la selección y la secuencia de los regímenes deficientes no son expresamente mencionados en el texto, le corresponde al intérprete reconstruirlos mediante conjeturas» (Blössner, 1997, p. 86); «El principio que está detrás de la selección, no es mencionado» (1997, p. 85, las traducciones son mías).

7.1. El lugar de la exposición de las formas deficientes de gobierno en el argumento de la *República* y la cuestión del fundamento

Mientras que, de un lado, se atribuye a Platón la intención de presentar ejemplos concretos y mostrar determinados procesos históricos, de otro, se le adjudica un análisis de la realidad o su reducción a tipos ejemplares de regímenes políticos. Son varias las razones que hacen más plausible esta reducción, aunque, claro está, ello no significa que no haya ciertos elementos históricos en la construcción de esos tipos. La primera razón es de orden literario. Pues allí donde por primera vez Sócrates señala que son solo cuatro las especies de vicio (κακία) dignas de ser mencionadas, lo hace consciente de haber ascendido en el argumento (ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου) hasta el punto desde donde puede observarlas como desde una atalaya (445c4-5). De ese modo, justifica tanto la reducción de la serie de regímenes políticos decadentes a cuatro tipos como la abstracción que en su análisis hace de toda su complejidad para limitarse únicamente a la consideración de sus rasgos esenciales[4], y ello, hay que subrayarlo, solo en función de la problemática central del diálogo[5]. El Sócrates de la *República* es perfectamente consciente de la existencia de otros regímenes políticos (544c8-d4) y hasta se refiere a la descripción exhaustiva de todos ellos como una tarea inconcebiblemente larga (548d3-4), de modo que podemos concluir que es ajena a su intención presente. Ello se explica si se toma en cuenta el papel que Platón atribuye explícitamente a esta exposición en el conjunto de su obra maestra. Ante todo, si bien es verdad

[4] Cf., por ejemplo, Frede (1997, p. 264).

[5] El mismo Blössner ha insistido en ello (1997).

que, respecto del propósito de examinar las formas deficientes de gobiernos y de almas anunciado al final de *República* IV, se había tomado un desvío (543c5-6) en los libros centrales V-VII, ahora, al reiniciar esa consideración, se vuelve al mismo camino, pero, como hemos visto, ese desvío está perfectamente integrado al curso seguido hasta aquí, pues, en realidad, este no significa más que el abandono momentáneo del tema específico por ser investigado para proveerse, en la medida de lo posible, de las cosas de mayor valor (τιμιώτερα) necesarias para llevar adelante la investigación del tema central de la *República*: la justicia y la injusticia y su relación con la felicidad y la infelicidad (545a2-b2). Es, pues, en función de este tema que se examinan las formas deficientes de gobierno y de almas. Así pues, para la exposición en su conjunto vale lo que Sócrates afirma sobre la consideración de la denominada timocracia: que es solo un esbozo (ὑπογραφή), que, con todo, considera suficiente para el propósito de la obra (548c9-d4; cf. 555b4-6, 566d5-6, 571a2-3, 576b11-592b5, 472c4-d2). Con la intención de aclarar esto, ofreceré, a continuación, un breve resumen del «camino» o argumento seguido en el diálogo.

La estructura y el método de la *República* exigen tener en cuenta que la defensa de la justicia que emprende Sócrates a pedido de Glaucón y Adimanto constituye la tesis contraria a la sostenida inicialmente por Trasímaco y, si bien no como suya, por ambos hermanos. La intervención de Adimanto es metodológicamente decisiva en este sentido: «Es necesario —señala— que también examinemos los argumentos contrarios» (δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς ἐναντίους λὸγους, 362e2-3), con el propósito de alcanzar mayor claridad (σαφὲστερον, e4-5) sobre la posición inicial contraria. Ello implica, como observa Sócrates, la investigación acerca de lo que son la justicia y la injusticia, y su utilidad (386c6-8). Semejante investigación

supone, empero, la posición por nuestra parte (τιθῶμεν) de ejemplares perfectos de la justicia y la injusticia, sin remoción alguna de las cualidades que cada uno representa, de manera que sea posible la contraposición de sus modos de vida (360d8-e5, 361b6, c1-5, 545a4-8). Se trata, pues, de establecer un paradigma que nos permita juzgar, en última instancia, acerca de la felicidad o infelicidad del hombre justo y del injusto (472c4-d8). Con ese fin, Sócrates plantea y desarrolla la analogía entre el alma y la polis, la exposición de la génesis de la polis ideal, la consideración de las virtudes cardinales conjuntamente con una teoría sobre la estructura del alma, la definición de la justicia y la injusticia y, con ello, su reinstauración en el alma humana y, por último, la exposición de las formas deficientes de regímenes políticos y almas.

Los primeros cuatro libros de la *República* están, pues, determinados por la oposición entre la justicia y la injusticia, sin mencionar aún valor ontológico alguno, sino solo en la medida en que se encuentran en sus portadores: la polis y el alma justas (367b-e)[6]. Así pues, al final del libro IV, habiendo establecido ya el significado de su presencia en la polis, la justicia es reinsertada en el alma como su ámbito originario y es determinada en sus aspectos fundamentales. Consiste en hacer cada uno lo suyo (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, 433a8, etcétera) conforme a su propia naturaleza (433a6). Por eso mismo, en tanto tiene sus raíces en esta, la verdadera justicia está referida a la praxis interna (ἐντὸς πράξις) de cada cual respecto de sí mismo y lo suyo propio (περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ), de suerte que las diversas especies del alma no practiquen

[6] Si bien anteriormente ya hay menciones de las Ideas, no hay propiamente una exposición de la Teoría de las Ideas sino hasta la última sección de *República* V, y ello porque ese es, sin duda, su lugar sistemático en el conjunto de la obra.

lo ajeno (μὴ τἀλλότρια πράττειν) ni se dediquen a múltiples actividades (πολυπραγμονεῖν). En este sentido, la justicia es entendida como dominio de sí mismo, orden interno, amistad consigo mismo y armonía de las tres especies del alma y de todas sus formas intermedias, al modo de una armonía musical. De esta manera, el hombre se vuelve completamente uno a partir de una multiplicidad (παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), un hombre prudente y armónico (443c9-e2). La praxis toda de un individuo será, entonces, juzgada desde la perspectiva de esta condición del alma. Solo la acción que la preserve y produzca será considerada justa y bella, mientras que la que la disuelva, destruya o anule será considerada injusta (443e2-444). Podría decirse que, con el total asentimiento por parte de Glaucón a lo expresado por Sócrates (cf. 444a3), se ha alcanzado la meta de la investigación. Sin embargo, siguiendo la regla metodológica enunciada por Adimanto —la necesidad del examen de los argumentos y posiciones contrarios—, el mismo Sócrates señala a continuación que «hay que examinar la injusticia» (444a10). Pero, una vez establecida la determinación de la justicia mediante el recurso a la serie de aspectos definitorios ya mencionados, pareciera que no es difícil esta tarea. Pues, en realidad, no se trata más que de la negación de los momentos constitutivos de la justicia (Hellwig, 1980, p. 17). En consecuencia, la injusticia, por contraste con la unidad propia de la justicia, consistirá en la disputa o disensión (στάσις) de las tres especies del alma, en la dedicación a múltiples actividades (πολυπραγμοσύνη) y a ocupaciones ajenas (ἀλλοτριοπραγμοσύνη), tanto como en la sublevación de una de las partes en contra del conjunto del alma, con lo que se instaura en ella una condición que contradice a lo que corresponde según la naturaleza. La injusticia es, pues, desorden (ταραχή) y extravío o confusión (πλανή)

de estas partes y, en última instancia, incluye todos los males (πάσαν κακίαν). Por consiguiente, justicia e injusticia se relacionan entre sí como salud y enfermedad (444b-e), como posición y negación de una unidad en la multiplicidad.

Conforme a la exigencia de Glaucón y Adimanto, quedaría aún por examinar la cuestión de la utilidad de actuar con justicia y ser justo, o de actuar injustamente y ser injusto (368c, 445a). Pero como reconocen los hermanos y Sócrates, tal cuestión se ha convertido en algo «risible» (γελοῖον, 445a5, b5) una vez que se hayan comparado ambos estados como estados conforme (κατὰ φύσιν) y contra la naturaleza (παρὰ φύσιν) (444d8-11), pues si ya la enfermedad del cuerpo nos hace pensar que no es posible vivir así, tanto más aún lo hace la enfermedad del alma como principio de vida (445a-b). Con todo, habiendo llegado a este punto (445c4) y, una vez más, conforme a la regla metodológica mencionada por Adimanto, para alcanzar la máxima claridad (σαφέστατα, b6) sobre lo ya establecido han de considerarse, según Sócrates, las cuatro formas deficientes de gobiernos y de almas (445c). Así pues, al discurso sobre la polis y el alma buena y recta, debe seguir el discurso opuesto sobre las polis y las almas malas y deficientes (449a); a la posición, la negación del orden y, de este modo, de la unidad en la multiplicidad. Semejante exposición por parte de Sócrates es, sin embargo, interrumpida por Adimanto y Glaucón a comienzos del libro V y pospuesta hasta los libros VIII y IX en razón de que Adimanto piensa que Sócrates ha expuesto defectuosamente (φαύλως, 449c4) la comunidad de las mujeres y niños en la polis ideal. La deficiencia no se debe, no obstante, al contenido, sino a la falta de logos, es decir, que si bien lo dicho por Sócrates es correcto, no cuenta, sin embargo, con la fundamentación y el criterio necesarios: τὸ ὀρθῶς τοῦτο, ὥσπερ τἆλλα λόγου δεῖται

(449c7-8)[7]. En consecuencia, según Adimanto y Polemarco, Sócrates pretende pasar a la consideración de las formas injustas de regímenes políticos y de almas sin haber considerado suficientemente (ἱκανῶς, 449e7) lo expuesto hasta ese momento, es decir, sin fundamentarlo. Como hemos visto, esa fundamentación es elaborada en los libros V-VII, de modo que en VIII se vuelve explícitamente a lo que se había pospuesto al comienzo de V. Y allí, al inicio del examen de los regímenes deficientes en el libro VIII, precisamente porque está provisto ya del fundamento requerido, dice Sócrates de forma expresa que podremos intentar ser jueces idóneos (ἱκανοὶ κριταί, 545c4) de la cuestión propuesta, esto es, aquella sobre los modos de vida del hombre justo y del injusto y su relación con la felicidad y la infelicidad. Confirmándolo, Glaucón añade: «Conforme al fundamento [...] sería, de este modo, la contemplación y el juicio» (κατὰ λόγον γέ τοι ἄν [...] οὕτω γίγνοιτο ἥ τε θέα καὶ κρίσις, 545c5-6). Solo entonces, una vez desplegada la fundamentación necesaria, tendríamos «jueces idóneos» en la medida en que dispondrían ya de un logos que les permitiría superar la anterior exposición realizada «defectuosamente» porque carecía de él. En consecuencia, en contra de la lectura de Blössner, la exposición que se inicia en el libro VIII procede *katà lógon*, esto es, cuenta con el fundamento y el criterio pertinentes y puede ser, por ello, suficiente. Ello pone en claro, además, que los libros V-VII no constituyen un desvío del argumento, sino que son parte esencial suya.

7 En este sentido cf. Szlezák (1985, p. 286). Una respuesta a posibles objeciones se encuentra en el capítulo 3.

7.2. La coincidencia del Bien y la unidad como criterio

Ahora bien, la fundamentación en cuestión tuvo que atravesar tres olas, cada una más grande y difícil de superar, imagen que, como hemos visto, representa el ascenso dialéctico de hipótesis a hipótesis hacia lo no-hipotético. La primera se refiere a la comunidad de funciones de hombres y mujeres. La segunda a la comunidad de mujeres y niños entre los guardianes. Y la tercera, la más grande y difícil de vencer, a la factibilidad de la polis ideal. Pues bien, la segunda cuestión se examina tomando como hipótesis —como «principio del acuerdo» (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας)— el bien y el mal supremos para la organización de una polis: «¿Y tenemos un mal mayor para la ciudad que aquel que la desintegre y haga de ella muchas en vez de una? ¿O un bien mayor que el que la aúne y la haga una?»[8]. Glaucón responde negativamente a la pregunta de Sócrates. Decisivo es que el segundo señale que el legislador debe establecer las leyes apuntando a este bien como criterio, el cual incluso se debe aplicar a lo prescrito para la ciudad justa con el fin de ver si se ajusta a la huella del bien y no coincide con la del mal (462a4-7). Obviamente vale lo mismo para cualquier otra ciudad o régimen político. Y es este definitivamente el criterio

8 *República* 462a9-d2: Ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν. Inexplicable es la omisión de la segunda pregunta en la traducción de Eggers Lan (Platón, 1998, p. 264). Podría pensarse en un error de mecanografía, pero es improbable, ya que traduce la respuesta a ambas preguntas —Οὐκ ἔχομεν: No tenemos— como si solo se hubiera formulado la primera. Es inexplicable, pues, en verdad, la obra de Platón en general se puede entender como una respuesta a la pregunta por la unidad de la polis, que fue formulada en Grecia una y otra vez desde tiempos arcaicos, cf. Trampedach (1994, p. 154). Naturalmente, esta cuestión y el mencionado pasaje resultan de suma importancia para la Escuela de Tubinga, cf. Reale (1996, p. 23).

que nos ha de permitir distinguir entre la polis justa y buena de las injustas y deficientes. No tiene esto por qué llamar la atención, pues, por lo demás, como ya lo he señalado (véase el capítulo 3), semejante criterio corresponde a las nociones de justicia e injusticia. Consecuentemente, el bien mayor es la integración y la unidad de la polis —en correspondencia con la concepción de la justicia, la unión de todos sus elementos y la completa unidad que surge a partir de esa multiplicidad (πάντα ταῦτα συνδέσαντα καὶ παντάπασι ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, 443e1-2)—[9], y el mal mayor, como la injusticia, la negación y, por tanto, la abolición de esa unidad o su multiplicidad y desintegración.

El máximo bien para la polis es, por tanto, la unidad. Y con ese criterio coinciden, en efecto, las disposiciones prescritas para la polis ideal. Por ello, debe limitarse su crecimiento (423b9-10), las mujeres y hombres deben recibir la misma educación para poder desempeñar las mismas funciones, y se debe prescindir de la familia y la propiedad privada. Una comunidad en la que todos están emparentados con todos, en la que todos dicen «mío» y «no mío» del mismo modo y sobre las mismas cosas queda libre de contradicciones y exenta de conflictos (461e-466d). De esta manera, se instaura la paz interna y se da cohesión a la ciudad al fortalecerla frente a otras. Sin embargo, son los individuos quienes construyen y determinan el carácter de la polis. Pues, en realidad, la misma analogía entre el alma y la polis es elaborada basándose en una imagen de la justicia (εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, 443c4-5), esto es, en la correspondencia entre *phýsis* y *érgon* (cf., por ejemplo, 370a-c), entre una aptitud natural y una función.

---

[9] El pasaje corresponde a la definición de la justicia en el alma, pero, como sabemos, en virtud de la analogía entre la justicia política y la personal, vale también para la polis.

Entonces, solo en la medida en que cada uno de sus aspectos o funciones internas «hace lo suyo» respecto del gobernar y ser gobernado (443b1-2), cada hombre estará en condiciones de «aunar» (συνδεῖν) todo en él y establecer en sí mismo la completa unidad de sus múltiples aspectos. Es, pues, esta condición del agente la que determina la cualidad de la acción política y de la praxis humana en general. Expresamente dice Sócrates, y ello se puede alegar en contra de ciertas interpretaciones[10], que la estructura interna del alma condiciona el carácter de la polis (435e1-3, 544d7-e2). En consecuencia, tal como la unidad interna del alma justa es condición de la posibilidad de la unidad de la polis justa, la manifestación política del conflicto y la disensión en el alma injusta es la desintegración de esta unidad (423d4-6), el mal mayor para la polis.

La analogía entre alma y polis implica, por consiguiente, que la ciudad perfectamente justa y buena solo es posible allí donde gobierna el hombre perfectamente justo y bueno, lo cual presupone la imitación y el asemejarse al máximo orden *katà lógon*, conforme al pensamiento y al fundamento (500c5) que impera en el paradigma divino, cuyos elementos constitutivos, las Formas o Ideas, se comportan siempre del mismo modo (κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα), sin padecer ni cometer injusticias entre sí (οὔτ᾽ ἀδικοῦντα οὔτ᾽ ἀδικούμενα ὑπ᾽ ἀλλήλων). Es la contemplación de este orden lo que permitirá

[10] Cf. Williams (1973), quien trata de mostrar que la analogía es lógicamente absurda. Por el contrario, Lear (1992) entiende la analogía como «isomorfía» y, de ese modo, da consistencia a la posición platónica y la hace plausible. Naturalmente que, como ha hecho ver este autor, por una parte, el carácter del alma individual se forma mediante la «internalización» de modelos culturales preestablecidos, y precisamente en ese sentido Platón hace referencia a la «música» y a la gimnástica tradicionales; por otra, aquellos individuos que acceden al poder y son políticamente influyentes determinan el carácter de la polis mediante la «externalización» de sus virtudes o vicios.

al filósofo ordenarse a sí mismo y, como un demiurgo, implantar ese orden en la vida pública y privada de los demás hombres (500c-d). Así pues, partiendo de una imagen de la justicia, se pone primero un paradigma del hombre justo y del injusto y, luego, se reconoce un paradigma divino que sirve de fundamento al anterior. Pero, en última instancia, es la Idea del Bien la causa de todo lo recto y lo bello «para todos» (517b9-c1), tanto en el ámbito inteligible como en el sensible, razón por la cual quien quiera obrar sabiamente, tanto en lo privado como en lo público, debe disponer de su conocimiento (517c3-4, 519c2-4). Por ello es, además, aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo (505e1-2), de suerte que todas las cosas justas se vuelven útiles y beneficiosas por el Bien (a3-4). Por consiguiente, solo si coinciden en una sola persona el poder político y la filosofía, esto es, solo si los reyes son filósofos o los filósofos gobiernan, será posible «el fin de los males», tanto para las ciudades como para el género humano (473c11-d6). Solo el conocimiento del Bien hará posible el establecimiento del orden justo y, por tanto, de la unidad en uno y en otro. Si bien en la segunda ola el supremo bien para la polis todavía puede ser identificado con la «comunidad del dolor y el placer», que, a su vez, es causada por la «comunidad de las mujeres y de los niños entre los guardianes» (464a; cf. 457d), con la tercera ola queda claro que el conocimiento filosófico del Bien, que está acompañado de la virtud, es la condición de la posible unidad de la polis. En consecuencia, la coincidencia de bien y unidad constituye claramente el criterio desde el cual han de juzgarse las formas decadentes de polis y almas. De este modo, queda claramente establecido el logos de la polis ideal.

7.3. Las limitaciones de los otros posibles criterios de la exposición

La coincidencia entre el bien y la unidad solo es posible de una única manera, allí donde se da algo perfecto y acabado. Así pues, mientras que, por un lado, tenemos una sola forma de excelencia o *aretḗ*, por otro, hay innumerables formas de vicio o maldad (ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, 445c5-6). Propio de la *aretḗ* es, pues, la correspondencia exacta a la medida y el límite, por ende, la perfecta determinación y un carácter único y estable. En cambio, toda forma de desmesura o de inadecuación a la medida —de deficiencia— constituye su negación y, por tanto, lo contrario de la misma[11]. Ello resulta aún más evidente si se considera que la *aretḗ* en cuestión es la justicia concebida como un orden determinado entre las diversas partes del alma y la polis, de modo que la negación de ese orden único deja abierta no una sino varias posibilidades, a saber, tantas como posibles combinaciones haya entre ellas. Por esta razón solo hay una polis «recta» (ὀρθή) y muchas «deficientes» (ἡμαρτημένας), pero de ellas solo cuatro especies son, según Sócrates, dignas de consideración (544a1-4). Y, según nuestra regla metodológica inicial, el examen de estas es necesario para alcanzar mayor claridad no tan solo, como pareciera ser hasta aquí, sobre la única polis justa y buena, sino también sobre la forma más extrema de injusticia —la tiranía y el tirano— y poder establecer así cuál es el más feliz y el más infeliz. La mención de solo cuatro formas deficientes de gobierno plantea, sin embargo, ciertos problemas a una aplicación rigurosa de la analogía

---

[11] 504c1-3: «Pero, amigo mío —dije—, una medida de tales cosas que se aparte, aunque sea un poco, de lo que es, no es en absoluto una justa medida; porque nada imperfecto es medida de nada».

entre alma y polis[12], a tal punto que se ha llegado a decir que la consideración de cinco o cuatro formas de gobierno resulta no tanto en razón cuanto a pesar de la concepción platónica de la estructura del alma (cf. Blössner, 1997, p. 62.). Pues, si a la ciudad ideal correspondiera el gobierno por parte de la racional, solo se requerirían otros dos regímenes políticos que correspondieran al dominio de las otras dos instancias del alma, la irascible y la apetitiva. Como hemos visto, Sócrates considera otras instancias intermedias del alma (443d7) que podrían corresponder, cuando menos, a parte de las innumerables formas de maldad o vicio. Empero lo que en realidad hace Sócrates es, en primer lugar, afirmar, en efecto, el dominio de la irascible en la timocracia (548c5-7) y de la apetitiva en la oligarquía (553c4-6), pero, luego, para distinguir entre la oligarquía, la democracia y la tiranía, introduce la distinción entre apetitos «necesarios» e «innecesarios» y, después, la subdivisión de estos últimos en los que atentan contra toda norma (παράνομοι) y los que no (571b ss.)[13]. Semejante inconsecuencia, si efectivamente fuera tal, ha llevado a muchos intérpretes a pretender salvar a Platón atribuyéndole un mayor sentido e interés por la realidad política[14], sin por ello, no obstante, dar una explicación sobre el número y la selección de las formas

[12] Cf. Vretska, quien sostiene que la secuencia en el orden de exposición de las formas deficientes de gobierno resulta como consecuencia de su doctrina del alma (1958, p. 72).

[13] En este de sentido de *paránomoi* se refiere Sócrates al incesto: «[…] el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como cualquiera de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea […]» (571c7).

[14] Cf. Gigon, quien habla de un «compromiso en gran estilo» (1976, p. 336); Guthrie considera que Platón no es «víctima de un marco completamente irreal» (1975, p. 534).

deficientes de gobierno. Pues, ante todo, cabe preguntarse si las formas de gobierno que presenta Platón corresponden a la realidad histórico-política (cf. Frede, 1997). En ese sentido hay que anotar que, en realidad, el debate tradicional en torno a las formas deficientes de gobierno solo incluía a la monarquía, la oligarquía (aristocracia) y la democracia (Píndaro, *Píticas* II 87-88), y tomaba como criterio de distinción el número de gobernantes, aunque posteriormente, el mismo Platón y Aristóteles distinguirán entre formas buenas o malas de gobierno y, mediante una subdivisión de las anteriores, ampliarán la lista a seis (*Político* 302b5-303b7; *Política* 1279a22-b10). Además de que la monarquía y la aristocracia platónicas se distinguen de las tradicionales por basarse en el conocimiento del Bien[15], en el debate tradicional no aparecen la *timocracia* o *timarchía* (*República* 545b7-8), denominaciones inventadas por Platón para convertir en un único y determinado tipo a los regímenes imperantes en Creta y Lacedemonia que, por lo demás, tanto él como el debate contemporáneo consideraban formas mixtas de gobierno[16]. Por eso, al introducir la timocracia, parece Sócrates invalidar dos criterios de selección por él mencionados: que cada una de las formas de gobierno seleccionadas posea un nombre y que pertenezca a un *eîdos diaphanés*, a una especie o tipo definido (544c8 ss.)[17].

---

[15] En realidad, ambos nombres corresponden, según Sócrates, a una forma de gobierno y se distinguen únicamente por el número de gobernantes, cf. 445d.

[16] Cf. Platón, *Leyes* 712b8-c8; Aristóteles, *Política* 1249 b13-34, 1265b33-1266a1.

[17] Cf. 547c6-d3: «Y este régimen político, ¿no está en el medio (ἐν μέσῳ) entre la aristocracia y la oligarquía? —Sin duda. —El tránsito se realizará de ese modo; mas después del cambio, ¿cómo será gobernada la ciudad? ¿No está claro que, por estar en el medio imitará en arte al régimen anterior, en parte a la oligarquía, pero poseerá algo peculiar (ἴδιον)?». Los intérpretes suelen aceptar los criterios mencionados por Sócrates, es decir, tener un nombre

No obstante, en primer lugar, cabe mencionar que Sócrates se refiere primero a este régimen como *philótimos politeía*, y solo en un segundo momento introduce las denominaciones arriba mencionadas[18]. Asimismo, aun cuando señala que la timocracia es un régimen intermedio (ἐν μέσῳ), no deja de atribuirle un carácter propio (ἴδιον) (547d1-2) que haría de él una forma definida, si bien conforme a un criterio diferente al tradicional. Pues precisamente en la medida en que esas denominaciones son derivadas del término *philótimos* (deseo de honor), es decir, de un rasgo propio del tipo de hombre que allí gobierna (548c5-7), más que de la realidad histórica, la inclusión de la timocracia como un tipo determinado de régimen político pareciera responder al criterio psicológico que se buscaría legitimar mediante la referencia a Esparta y Creta, aunque, como acabamos de ver, este modelo requiere de una ulterior diferenciación para explicar la selección y el número de regímenes políticos considerados deficientes. En verdad, más que rigurosidad en la aplicación de la analogía entre polis y alma, Platón invita a considerar y frotar, una con otra, ambas realidades hasta que aparezca la justicia (435a), con lo cual sugiere una consideración más cuidadosa de la analogía (véase el capítulo 2). En última instancia, el nombre y el *eîdos*

---

y pertenecer a una especie definida, o, en todo caso, piensan que Platón abandona aquí el tema del diálogo e introduce un excurso en el que trata los regímenes políticos deficientes. Blössner parece ser el primero en poner claramente en cuestión esos criterios, (1997, pp. 67 ss.; cf. pp. 85-86, nn. 229 y 230). Hellwig, por su parte, pone énfasis en la relación entre el nombre de cada gobierno y su característica específica (1980, p. 29).

[18] Cf. 545b7: ὄνομμα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο ἢ τιμοκρατία. Blössner parece distinguir entre un nombre usual (*gängiger Name*) y un nombre genérico (*Gattungsname*), pero respecto de este pasaje afirma categóricamente que Platón no tenía a disposición un nombre para el régimen cretense o lacedemónico (1997, p. 82).

definidos sirven para establecer una jerarquía basada en un criterio superior y tanto las observaciones psicológicas como la valoración selectiva de la realidad histórica se ven regidas por ese criterio.

7.4. La cuestión del criterio de la selección y de la secuencia de las formas de gobierno

Recapitulemos de forma breve el argumento de la *República* añadiendo algunos datos decisivos para nuestros fines específicos. A la introducción de la analogía entre polis y alma sigue la narración sobre la génesis de la ciudad ideal. Pues bien, en primer lugar, Sócrates señala que semejante ciudad no fue diseñada «mirando a que una sola clase sea especialmente feliz, sino para que lo sea al máximo toda ella» (420b6-8). Y, conforme a nuestra regla metodológica, al examen de esta polis justa debe seguir el de la polis contraria (αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα, 320c3-4). Como si la primera solo se manifestara en contraste con la segunda, precisamente en este contexto aparece la primera y decisiva comparación entre ambas ciudades: «Eres muy ingenuo — le dice Sócrates a Glaucón— si crees que alguna otra ciudad que aquella que nosotros estamos organizando merece llevar tal nombre. […] A las otras hay que darles un nombre más amplio. Pues, cada una de ellas es muchísimas ciudades, mas no una». Así, la oposición entre la polis justa y las deficientes corresponde claramente a aquella entre unidad y multiplicidad. Por definición, la unidad completamente armónica de sus partes corresponde exclusivamente a la ciudad justa, y las injustas son todas ellas más o menos múltiples. Más aún, en seguida precisa Sócrates que, en todo caso, las demás ciudades «son dos, enemigas entre sí, la de los pobre y

la de los ricos. Y en cada una hay muchas más» (422e1-423a2). En consecuencia, cada una de las «polis» deficientes será, en verdad, una multiplicidad ilimitada[19]. Y, precisamente por ello, hay en ellas una tendencia hacia la desintegración, lo cual se hace manifiesto en el conflicto que impera en todas ellas, no solo entre ricos y pobres, sino entre los muchos y los pocos, entre los gobernantes y el pueblo[20]. A este conflicto y dicotomía se denomina en griego *stásis*[21], que, como hemos visto, es el mayor mal para la polis. Y, según Sócrates, se produce allí donde se sustituye el Bien universal por los bienes particulares y se ve en el poder político el medio para alcanzarlos[22]. De este modo, los regímenes políticos seleccionados son caracterizados por el deseo «exclusivo» de aquello que

[19] Compárese *Parménides* 142d-143a, pasaje en el que Parménides distingue el «ser» (τὸ ὄν) y lo «uno» (τὸ ἕν) como partes de «lo uno que es» (τὸ ἒν ὄν), cada una de las cuales está compuestas, a su vez, «por lo menos de dos partes», el ser y lo uno, «de suerte que al resultar ser siempre dos, no será jamás uno» y, en última instancia, «lo uno que es» resultará siendo una multiplicidad ilimitada (ἄπειρον τὸ πλῆθος).

[20] Cf. 423a2-5; 463a1-b5. Al respecto, véase Arends (1988, pp. 1 ss.).

[21] 470b4-9: «Me parece que tal como se nombran estos dos nombres, guerra y sedición (πὸλημος τε καὶ στὰσις), así también hay dos realidades, según aspectos diferentes. Me refiero a estas dos, por una parte, lo familiar y lo congénere, por otro, lo ajeno y lo extranjero. *Stásis* se llama a la enemistad con lo familiar, *pólemos* a la enemistad con los extraños».

[22] Cf. 520e4-521a8: «Así es, amigo mío: si encuentras para los futuros gobernantes un modo de vida mejor que el gobernar, es posible que surja para ti una ciudad bien gobernada. Pues solo en ella gobiernan los que realmente son ricos, no en oro, sino en la riqueza que es necesaria para la felicidad, una vida buena y sabia. No será posible, si, por el contrario, los pordioseros y los necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos en la creencia de que allí han de apoderarse del bien. Pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto de la ciudad». Tenemos de esta manera una nueva oposición, aquella entre lo propio (ἴδιος) y lo común (κοινός).

cada cual propone como bien[23]: la timocracia solo por el deseo de victorias y honores (φιλονικὶαι καὶ φιλοτιμίαι, 548c5-7, 550b5-7, 581a9-b1); la oligarquía por el deseo insaciable de riqueza (555b10-11, 551a11-b5); la democracia por el deseo insaciable de libertad (562b7-9); y la tiranía por el deseo de poder ilimitado (573c3-5). Antes, pues, que la complejidad histórico-política, tenemos ante nosotros, y en ello sí compartimos la opinión de Blössner, la consideración de cuatro modos de vida orientados hacia la obtención de determinados bienes a los que se aspira solo en función de la creencia errada de que con ellos se alcanza la felicidad. Errada resulta tal creencia puesto que al deseo de los bienes en cuestión es inherente la *pleonexía*, el querer tener cada vez más, la codicia, y, por eso mismo, la carencia de límites naturales y, por ende, la insaciabilidad, de manera que jamás alcanzará la plenitud característica de la *eudaimonía*. Transpuesto al ámbito político, esto es, a la vida de la polis, el carácter insaciable de la aspiración a esos bienes tiene necesariamente como consecuencia el conflicto y, en última instancia, su destrucción[24]. De esta manera, el número y la selección de las formas de gobierno deficientes estarían preestablecidos por los bienes propuestos

[23] Esta exclusividad se debe a que, tal como para definir la justicia y la injusticia se requiere considerar los ejemplares perfectos (ya Trasímaco se refería a la injusticia perfecta, 344a4), también en este caso Sócrates considera semejantes ejemplares que, como tales, disponen de los medios adecuados, ante todo del poder político, para buscar alcanzar los bienes en cuestión y, en principio, no encuentran obstáculo alguno que impida su búsqueda. En todo caso, no le faltan observaciones psicológicas que le sirven de apoyo, cf. 485d6-8: «Pero además sabemos que, cuando a alguien lo arrastran fuertemente los deseos hacia una sola cosa se le tornan más débiles los demás, como una corriente que canalizada hacia allí»; 551a4-5: «Se practica lo que siempre se aprecia, y se descuida lo que se tiene en menos».

[24] Cf. 520e4-521a8 y las excelentes observaciones de Blössner (1997, pp. 91-95).

por los modos de vida en cuestión, que, en parte, pueden ser calificados como tradicionales, pero el lugar que ocupan en la jerarquía que propone Sócrates, incluso teniendo en cuenta la estructura del alma, es juzgado tomando como criterio su mayor o menor grado de unidad y multiplicidad. En todo caso, es claro que toda sustitución del Bien universal como causa de todo lo recto y lo bello constituye necesariamente su negación y tiene como consecuencia una multiplicidad cada vez mayor (cf. Krämer, 1959, p. 102). En última instancia, esta cuestión lleva a la pregunta por la causa de esta decadencia, es decir, por la causa del mal, a cuya búsqueda se refiere Sócrates en *República* II, aunque dejándola sin respuesta[25].

7.5. La aplicación del criterio de unidad/multiplicidad a la secuencia de las formas deficientes de gobierno

Con todo, ¿qué nos garantiza que efectivamente unidad y multiplicidad son los criterios que nos permiten distinguir entre las diferentes formas de gobierno decadentes y seleccionar solo cuatro de ellas como dignas de mención y ponerlas en un orden jerárquico descendente? Naturalmente, solo el análisis de todas y cada una de ellas. Así, en primer lugar, cabe señalar que el recurso a las Musas para explicar «cómo se produjo por primera vez» la *stásis* coincide, en realidad, con el silencio que Sócrates guarda sobre la causa del mal. El «cómo» oculta, en verdad, el «por qué». Hay que tomar seriamente la dicotomía entre hablar como si fuera en serio (ὡς δὴ σπουδῇ) y hablar jugando y divirtiéndose (παιζούσας καὶ

[25] Cf. 379b15-16: Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον; c5-7: καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ᾽ ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ᾽ οὐ τὸν θεόν.

ἐρεσχηλούσας) como niños (545e2-3). Pues las razones que allí se mencionan —«todo lo generado es corruptible»— no parecen suficientes o, como en el caso del número geométrico total, solo dan lugar a conjeturas[26]. Además, no hay ninguna razón ni ningún pasaje en los textos que, en contra de las interpretaciones historicistas, siquiera insinúe un tiempo originario en el que hubiera existido o, dicho en el lenguaje de las Musas, se hubiera generado (γενομένῳ) la polis ideal, de modo que a partir de allí, donde precisamente se ven realizadas todas las condiciones que impiden el cambio (545d2 ss.), se pudiera haber iniciado el proceso de una desintegración cada vez mayor. Por el contrario, en realidad, Platón deja en la completa indeterminación la posibilidad de que haya existido en el pasado, exista en el presente o llegue a existir en el futuro (499d). En todo caso, según el discurso de las Musas, el primer régimen deficiente y, de ese modo, la primera manifestación de la *stásis*, surge del conflicto que se da al interior de la casta de los guardianes de la aristocracia (547a-b)[27]. Pero semejante conflicto no tiene todavía como consecuencia política la división actual de la polis, sino el compromiso (εἰς μέσον ὡμολόγησαν, 547b8; cf. 550b5) de repartirse la propiedad de tierras y casas, no el oro y la plata, y esclavizar a los que antes cuidaban como amigos libres y proveedores de alimentos. Así, los nuevos guardianes se ocupan de la vigilancia de los esclavos en el frente interno y de la guerra en el frente

[26] Cf. Adam (Platón, 1963, «Appendices to Book VIII»); Gaiser (1974), Hellwig (1980, pp. 92-104).

[27] En este sentido, véase además la siguiente regla general: «¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo?» (545d).

externo (547b7-c4). De este modo, apoyándose en ese compromiso y en el poder militar, se mantiene aún la unidad de la polis, pero ya no la unidad de la armonía propia de la polis ideal, sino, al igual que en el carácter timocrático, la unidad como producto de una tensión resultante de tendencias opuestas (550a)[28]. En ese sentido, podría decirse que la *stásis* no es en ella del todo manifiesta. Así pues, si bien en el régimen timocrático domina el alma irascible (ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς, 548c5-7) y, de esa manera, la aspiración a las victorias y los honores (φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι, 548c6-7; cf. 581a9-b1), sus gobernantes estiman «a escondidas» (ὑπὸ σκότου, 548a7; οὐ φανερῶς, b4-5) el dinero, el oro y la plata (548a6-7, b4-5), incluso los ajenos, movidos por sus apetitos (548b5, a5). En definitiva, el individuo timocrático participa en la naturaleza del amante de las riquezas (φιλοχρηματός, 549b2) y no es pura su aspiración a la *aretḗ* (549b2-3). La ambigüedad propia de la *timḗ* griega, que significa tanto honor como precio y que, por tanto, incluye en su significado el valor material de las cosas, es pues característica de este régimen. Y es, por eso mismo, un régimen intermedio entre la aristocracia y la oligarquía, con rasgos comunes a ambos; un régimen, por tanto, en el que el bien y el mal se hallan mezclados (548c3-4). Como podemos apreciar en este último pasaje, explícitamente se examina la presencia en este régimen de las huellas del bien y del mal mencionadas en el pasaje en que se enuncia el criterio de distinción y valoración de las formas de gobierno.

---

[28] Este factor —el del compromiso y el poder militar que permiten una cierta unidad a pesar de la *stásis*— como determinante del lugar sistemático que ocupa la timocracia en la exposición de las formas de gobierno deficientes no ha sido notado ni por Krämer ni por Hellwig, los autores que también consideran y aplican la unidad y la multiplicidad como criterio para distinguir la polis justa de las deficientes y establecer una jerarquía entre ellas.

Lo que en la timocracia solo es latente se vuelve manifiesto en la oligarquía. Pues sus gobernantes son declarados amantes del negocio y la riqueza (φιλοχρηματισταὶ καὶ φιλοχρήματοι, 550a7-8). Y su poder se sustenta en la tasación de su fortuna, de manera que los pobres, aun cuando fueran capaces de gobernar, por ley quedan excluidos del gobierno (550e11-d1, 551a8-10, 553a1-2), ley que se hace cumplir sea por el poder de las armas o mediante la imposición del temor (551b3-5). En consecuencia, en lugar de una, tenemos dos ciudades, una de ricos y una de pobres, que conspiran siempre unos contra otros (551d5-6). Y en ellas impera la *polypragmosýnē* (551e3), así como «el más grande de todos los males» —la posibilidad de que unos vendan todo lo suyo y de que otros lo compren—, de modo que los primeros queden completamente pobres e indigentes (552a). Así aparecen, de un lado, los mendigos, y, de otro, toda clase de malhechores (552c8-d6), que solo pueden ser contenidos mediante la fuerza (552e2). De este modo, el surgimiento de esta clase de hombres es también asociado a la falta de *paideía*, a la mala crianza y al establecimiento de este régimen político (552e5-7), y, por tanto, a un tipo de hombre en el que el *epithymētikón* y el *philochrḗmaton* reinan sobre el *logistikón* y el *thymoeidḗs*, y lo esclavizan y orientan única y exclusivamente a la acumulación de riquezas (553c4-d7). Expresamente es calificado como un régimen realmente dividido y lleno de abundantes males (544c4-d7), aunque, de todos modos, en la medida en que el hombre oligárquico emplea sus riquezas para satisfacer únicamente sus placeres necesarios (554a5-9, c1-2, d1) y en cuanto todavía prevalecen en él los mejores deseos sobre los peores (554d10-e1), puede decirse que es más respetable que muchos (554e3-4) y, por ello, que aún persiste en él una «huella del bien».

La exposición de la génesis y la naturaleza de la democracia ponen una vez más en evidencia que en ella no se describe un proceso histórico ni se ofrece un análisis de la realidad política de la época, sino que constituye una consideración selectiva y valorativa de los diversos regímenes políticos en tanto que en ellos se desarrollan determinados modos de vida y se juzgan tomando como criterio su mayor o menor grado de unidad o multiplicidad. El interés mismo en mostrar la continuidad en esa génesis no hace más que poner énfasis en la validez de ese criterio ya que solo se busca mostrar la distancia cada vez mayor de la unidad. Así pues, si bien la democracia resulta siendo la consecuencia de una serie de factores presentes ya en la oligarquía, surge, ante todo, de la conspiración constante que enfrenta a ricos y pobres, y que, eventualmente, lleva a unos a buscar la alianza con un régimen oligárquico y a otros con uno democrático, o que incluso estalla sin ninguna influencia externa (556e). Sea como fuere, tenemos aquí la clara afirmación de la existencia de regímenes democráticos antes del surgimiento de la democracia, con lo cual queda definitivamente excluida la exposición de un proceso histórico. Tampoco la descripción de la democracia corresponde completamente a la realidad histórica. Pues si bien los atenienses podían sentirse orgullosos de la libertad de palabra que existía en su ciudad, no es propio de su democracia la concepción de la libertad que Sócrates atribuye a ese régimen, esto es, la libertad como licencia para hacer en la polis lo que cada uno quiere (557b). Precisamente por ello, en la democracia aparece la mayor forma de desintegración en la polis en la multiplicidad. En ella se da la mayor variedad de hombres (παντοδαποὶ ἄνθρωποι, 557c1-2), todo tipo de caracteres (ἤθη, c6) y constituciones (πολιτείαι, d6). Todo ello hace de la democracia un régimen agradable, anárquico

y polícromo (ἡδεῖα καὶ ἄναρχος καὶ ποικιλή, 558c2-3), que justamente en tanto carece de principio (ἄναρχος), asigna la igualdad del mismo modo a las cosas iguales como a las desiguales (558c4-5). Por ello, el hombre democrático, sin orden ni obligación alguna en su vida (561d), en sí mismo diversificado y lleno de múltiples caracteres (561e3-4), quiere satisfacer cada apetito que le sobreviene al pasar de uno a otro y alimentarlos por igual (561b-c), sean estos necesarios o innecesarios (561a), aunque en su favor se puede decir que tiene un modo de vida que aún logra reconciliar la libertad con la norma (572d3-4).

En cambio, la desmesura y la contradicción alcanzan su consumación en el tirano. Pues, como dice Sócrates explicando el proverbio (μηδὲν ἄγαν = «nada en demasía»), lo que se hace en exceso suele revertir en un cambio en sentido opuesto[29]. Y, en efecto, el exceso de libertad tiene como consecuencia el exceso en esclavitud, tanto en el individuo como en la polis (564a3-4). Así pues, el deseo de no someterse en modo alguno a un señor lleva a no prestar atención a las normas o leyes (563d6-8) y a atreverse a todo (571c7-8), hasta a pretender gobernar no solo a los hombres sino a los dioses (573c3-6). Los apetitos que atentan contra la norma (παράνομοι, 571b4, 573b ss., 574d ss.) y que en los hombres mesurados solo se manifiestan algunas veces en los sueños (572b4-7), en el alma tirana son complacidos durante la vigilia (574e2-3). La paranomia total se identifica así con la libertad plena (572d10-e1). No obstante, bajo el dominio exclusivo de Eros (572e5-573a2, 574d7-575a7), el alma es arrastrada sin cesar en forma violenta (577e1-2), obligada a atender la multitud de terribles apetitos

[29] Cf. 563e9-10: καὶ τῷ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγαλὴν φιλεῖ εἰς τοὐναντίον μεταβολλὴν ἀνταποδιδόναι.

que surgen cada momento y exigen cantidad de cosas (573d), de suerte que, considerada como un todo, resulta siendo la que menos hace lo que quiere (577c). Asimismo, para mantenerse el tirano en el poder, conspira y combate contra todos hasta «purificar» la ciudad de manera que, en contraste con la purificación que practican los médicos con los cuerpos, suprima lo mejor y conserve lo peor (567c5-7, 573b), lo cual, sin duda, genera el odio (573d3). En consecuencia, requerirá de un mayor número y de más confiables guardaespaldas que serán reclutados en el extranjero o entre los esclavos para someter violentamente al pueblo que lo ha engendrado. Así pues, el tirano mismo se convierte en esclavo al verse forzado a adular y servir a su «bello, numeroso, multicolor y cambiante ejército» (579d, 568d) y el pueblo, en lugar de quedar liberado de los ricos y los denominados hombres de bien, «se viste entonces con la esclavitud más dura y amarga, la de los esclavos» (589c). A fin de cuentas, en la tiranía no solo queda eliminada la última huella del bien que aún se mantenía en la democracia, sino que, en última instancia, en ella se da la perfecta inversión del *ordo naturae*, pues, como dice Sócrates recurriendo supuestamente a Eurípides, ella hace «igual a los dioses». En realidad, en el tirano sucede exactamente lo contrario, pues en él domina lo animal en el hombre sobre lo propiamente humano o divino que hay en él (589d ss., 566a4; cf. 336d). El tirano constituye, por tanto, el exacto opuesto al hombre más justo. Es, pues, el más injusto.

Podemos, en consecuencia, concluir que tanto la selección como el número y la jerarquía de las formas de gobierno estimadas por Sócrates como dignas de consideración se establecen claramente al aplicar el criterio que él mismo enuncia como principio del acuerdo (ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας); es decir, la unidad y la multiplicidad como bien y mal, respectivamente.

Es sobre la base de ese criterio que se desarrolla claramente una «lógica de la decadencia». Pues si la polis recta y justa constituye una unidad armónica y ordenada, con la timocracia surge una forma de unidad que solo se explica como resultado del compromiso entre los guardianes y del sometimiento de parte de la población a la esclavitud mediante el poder militar. De ese modo, aparece la condición de posibilidad de la desintegración de la polis en una multiplicidad cada vez mayor. Pues, así entendida, la timocracia representa una unidad resultante de la tendencia en direcciones opuestas. Por eso hay en ella una mezcla de bien y de mal. A partir de allí se da un efectivo proceso de desintegración, cuya mínima expresión se da en la oligarquía, donde ya no se puede hablar de una sino de dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres; y su máxima expresión, en la democracia, donde reina la anarquía y, de esa manera, la mayor forma de desorden y multiplicidad. Finalmente, esa misma multiplicidad es sometida a un poder que sustituye completamente al Bien como principio, invierte así el orden natural y, en última instancia, somete a aquel que pretendía alcanzar la libertad absoluta y ocupar el lugar de los dioses. Con la tiranía, por consiguiente, se alcanza la forma más acabada de injusticia y, como tal, la absoluta negación de la forma perfecta de justicia.

Ahora bien, como hemos visto, siendo la unidad armónica y justa del ámbito inteligible el paradigma de la justicia en general, cada uno de sus elementos cumple su función conforme a su fundamento, la Idea del Bien. Los modelos del hombre justo y de la ciudad buena son semejantes a ese paradigma. Por su parte, el hombre y, por consiguiente, la ciudad que se acerquen lo más posible y participen de la justicia y, de ese modo, en este paradigma, son los más justos (472b6-2).

Como tales son solo imágenes del paradigma divino y corresponde al filósofo reconocerlos como tales. Este es el filósofo que, después de haber contemplado «la verdad acerca de lo bello, lo justo y lo bueno», retorna a la caverna y «conoce cada una de las imágenes, qué es y de qué» (γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστι καὶ ὧν, 520c4). La exposición de las formas deficientes de formas de gobierno y de almas es un ejemplo de este tipo derivado de conocimiento. Su deficiencia se reconoce solo por contraste con el paradigma inteligible, pues «nada imperfecto puede ser medida de nada» (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον, 504c2-3). En la medida en que el objeto de la consideración y el juicio son imágenes que se adecúan en mayor o menor grado a las huellas del bien y del mal, a la mayor o menor unidad, nos encontramos nuevamente en el nivel de la *pístis*, si bien se trata, esta vez, de un juicio y de una consideración explícitamente guiados por el conocimiento del fundamento y, por ello, su mirada es «mil veces mejor que [la] de los de allí» (μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ, 520c3-4).

Capítulo 8
La *eikasía* en la ciudad justa. *República* X

8.1. El retorno al discurso de la *téchnē* y el mito

Mientras que en *República* I encontramos representada la situación en la que el filósofo encuentra a los ciudadanos de las comunidades políticas realmente existentes, en *República* IV se da por fundada la ciudad justa (427c6), de modo que desde ahí hasta *República* X nos encontramos ya en la ciudad platónicamente justa. Así pues, mientras los ciudadanos de las ciudades realmente existentes han sido formados conforme a los modelos concebidos por los poetas tradicionales y los sofistas, en la ciudad justa lo son según los modelos concebidos conforme a las normas propuestas por los filósofos. En función del reconocimiento del enorme valor formativo del discurso mítico-poético, la crítica a la poesía mimética en los primeros libros se explica precisamente como el intento de orientar a la ciudadanía hacia la *aretḗ*, del mismo modo en que el recurso al lenguaje de la *téchnē* en *República* I se explica como el esfuerzo de rescatar la objetividad y normatividad de las virtudes mediante la referencia a la función y la *aretḗ* de cada *téchnē*. El libro X presupone, en ese sentido, el rescate

de esa objetividad y normatividad, es decir, ofrece una explicación de la crítica de la poesía imitativa recurriendo a todo el aparato conceptual elaborado a lo largo de la obra, especialmente a la tricotomía del alma y la Teoría de las Ideas. Mientras que en *República* I se presentan anticipaciones —o, desde la perspectiva del filósofo, imágenes— de estas doctrinas en competencia con las improntas de la educación tradicional y sofística, en el ínterin han sido formuladas explícitamente, pero no son el centro de la exposición, pues están funcionalmente subordinadas a la consideración ontoepistemológica de la μίμησις (mímesis) en general y de la poesía mimética en particular. Nos encontramos nuevamente en la caverna, pero en otras condiciones que las iniciales, de modo que ahora esta consideración tiene como propósito la formación de futuros filósofos-gobernantes que, como tales, aseguren la conservación de la ciudad justa. Nos hallamos, entonces, al inicio de su formación al interior de la Academia. Ello explica el recurso, como en *República* I, primero, al lenguaje de la *téchnē* y, después, a una exhortación *mitopoiética* y final a la filosofía. Por eso mismo, hay aspectos de la argumentación que deben entenderse más bien metafórica que literalmente. Sócrates ofrece, una vez más, imágenes que facilitan la comprensión de sus posiciones doctrinales. Me refiero, ante todo a a) la concepción de un dios productor de las Ideas, b) la afirmación de la existencia de Ideas de artefactos y c) la atribución de un conocimiento de las Ideas al artesano. En realidad, todos ellos responden a la intención del autor de demostrar la distancia del producto de la mímesis en general y de la artística en particular respecto del ser verdadero. El argumento está claramente condicionado por una comprensión de la mímesis según el modelo de la producción técnico-artesanal, es decir, como producción (ποιήσις), valga la redundancia, de

un producto externo al productor mismo. Así pues, conforme a ese modelo, el dios, el carpintero y el pintor son considerados como artesanos (δημιουργοί) o productores (ποιητής) de camas (596e9-10). De todos modos, estos recursos «artificiales» o, mejor aún, estas «imágenes» permiten a Sócrates hacer fácilmente comprensible la distinción entre tres niveles ontológicos: a) el de la única cama que realmente es (τὸ εἶδος: ὃ ἔστι κλίνη, 597a1-2, c3; ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, 597b4-5; ὄντως κλίνη, 597c11) como producto de la acción demiúrgica del dios; b) el de la cama particular (κλίνην τινά, 597a2) sensible, semejante a aquella y fabricada por el carpintero; y c) el de la cama pintada por el pintor (597b). Consecuentemente, el pintor es caracterizado como autor de la tercera producción comenzando por la naturaleza (ἀπὸ τῆς φύσεως, 597e3-4), esto es, por la Idea. Del mismo modo, todos los imitadores se encuentran a triple distancia de lo que es (τριττὰ απέχοντα τοῦ ὄντος, 599a2). A esto apunta el argumento y de ninguna manera al esclarecimiento de algunos aspectos de la Teoría de las Ideas como el de la extensión del ámbito de lo inteligible. De esta manera, estamos nuevamente ubicados al nivel de la *eikasía*, aunque, como es evidente, en un sentido no solo negativo, sino de transmisión de doctrinas platónicas en un nivel inicial.

Examinemos, pues, brevemente, las tres posiciones antes mencionadas. Si comenzamos por lo más evidente —c)—, la atribución del conocimiento de las Ideas a los artesanos entraría en una insalvable contradicción con los libros centrales del diálogo en los que se ha sostenido la exclusividad del conocimiento filosófico. Después de haber caracterizado a los verdaderos filósofos como los únicos que tienen acceso al conocimiento de las Ideas, es imposible tomar literalmente la atribución de ese mismo conocimiento al artesano.

Al conocimiento filosófico, el único que puede servir de antídoto o remedio de la poesía imitativa, solo se accede después de un largo y esforzadísimo camino. Aceptar literalmente esta posición significaría caer en una contradicción insalvable. Asimismo, a) —la producción de las Ideas por el Demiurgo— no solo entraría en conflicto con la eternidad y autoidentidad de las Ideas que, como tales, no se someten a la generación ni la corrupción, y, en ese sentido, no pueden ser objeto de una producción sino también con la concepción del Demiurgo cósmico del *Timeo*. Pues precisamente sobre este Demiurgo como «hacedor y padre de este universo» (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός) se pregunta allí a cuál de los modelos dirigió la mirada cuando lo produjo, al que es inmutable y permanente o al que es generado» (πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταιμνόμενος αὐτὸν ἀπεργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γέγονον). Las alternativas mencionadas, eterna autoidentidad y ser generado, se excluyen entre sí. Y la respuesta presenta como evidente para todos que si el cosmos es bello y el Demiurgo bueno, dirigió la mirada al modelo eterno (πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν) (28c-29a). Queda claro, entonces, que la actividad productiva (ἀπεργάζετο) del Demiurgo está referida al cosmos visible, el único generado en este contexto, y de ninguna manera al modelo eterno, al cual solo contempla, más no produce. Las Ideas son solo objeto de contemplación, no de su *poíēsis*. Antes bien, la afirmación de carácter general que unas líneas antes se hace sobre la actividad de cualquier demiurgo —que al dirigir la mirada hacia la Idea (πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, *Timeo* 28a6-7) produce algo bello—, abre la posibilidad de pensar en el filósofo como poeta o demiurgo, precisamente en concordancia con algunos pasajes de la *República*. Por último, b), si, ya que nos estamos

refiriendo al *Timeo,* diálogo en que prevalece el modelo artesanal, y nos seguimos remitiendo a él para examinar la posibilidad de la existencia de Ideas de artefactos, parece que esta quedaría excluida. Pues el modelo que el Demiurgo contempla al producir el cosmos visible «comprende en sí mismo a todos los vivientes inteligibles (τὰ νοητὰ ζῷα πάντα ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει), así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles» (30c7-8). La existencia de Ideas de artefactos es pues, según el *Timeo*, una posibilidad negada. Sin embargo, en el excurso filosófico de la *Carta VII* se mencionan expresamente Ideas de entidades artificiales. Allí, una vez expuestos los medios conducentes al conocimiento del ser verdadero, las Ideas, se añade que «lo mismo se puede decir de la figura circular y la recta, los colores, de lo bueno, lo bello y lo justo, de todo cuerpo, tanto del artificial como del generado naturalmente, del fuego, el agua y todo lo semejante, de todos los seres vivos y los caracteres anímicos, de toda clase de acciones y pasiones» (342c). Salvo que se pretenda negar la autenticidad de la *Carta VII*, no parece que Platón se haya expresado con determinación sobre el tema. Tampoco nuestro pasaje parece dar pie a una decisión al respecto, pues, en el contexto de semejantes posiciones que, como hemos visto, son claramente funcionales a la consideración del estatuto ontoepistemológico de la mímesis, hay que admitir que no podemos asumir que nos encontramos ante la exposición de posiciones doctrinales.

Del mismo modo que en los pasajes examinados, la distinción entre tres modos del saber técnico-artesanal —un saber de uso (χρησομένη), un saber productivo (ποιήσουσα) y, por último, uno imitativo (μιμησομένη) (*República* 601c-602b)— representados por el flautista, el fabricante de flautas y el pintor de flautas, es también meramente ilustrativa. Sin duda,

corresponden a la distinción entre el saber del dios, del artesano y del pintor. Nótese que esta vez el artesano ya ocupa un segundo lugar. En todo caso, así como en la secuencia dios-artesano-pintor, solo el primero constituye una imagen de la *epistḗmē*; el segundo, una recta opinión, y el tercero, ni una ni otra. Pues, como el dios que produce las Ideas, el flautista dispone de un conocimiento de la esencia de la flauta, esto es, de la correspondencia entre la naturaleza de la flauta y su función, y ello independientemente de los ejemplares concretos de la flauta. De esta manera, se da a entender, como en el pasaje 520c, que el filósofo puede juzgar las instancias que participan en las Ideas desde la posición de su conocimiento de estas últimas, esto es, *a priori*. El artesano que fabrica la flauta tiene que seguir las instrucciones que el flautista le da y, en ese sentido, dispone de una opinión recta, mientras que, por último, el pintor no cuenta con ningún conocimiento de la esencia de la flauta, ni siquiera de segunda mano, como el artesano.

8.2. Mímesis como artífice de imágenes. La ambigüedad de la mímesis

Así pues, desde la perspectiva de la mencionada distinción de niveles ontológicos, la pintura mimética no es considerada más que como una imitación no de la verdad, sino solo de la apariencia (φαντάσματος, 598b5), es decir, solo del aspecto visual limitado en cada caso por nuestra perspectiva. La representación pictórica es, como tal, bidimensional, al igual que las sombras que ve el prisionero en la caverna. A partir de este ejemplo, Sócrates concluye que, en general, el arte imitativo (ἡ μιμητική) apenas capta «un poco de cada cosa» (σμικρὸν τι ἑκάστου), una imagen o simulacro (εἴδωλον) suyo (598b7-8).

La pintura es, pues, entendida como una representación de lo que aparece como aparece (τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται), es decir, como uno de sus aspectos visibles y, como tal, bidimensionales, cuando en realidad la cosa representada es un todo tridimensional que permanece idéntico a pesar de sus infinitas apariencias (598b-c); naturalmente, esa permanencia solo se explica por la participación en la Idea. La pintura imitativa está, pues, limitada por la percepción del aspecto exterior de los objetos representados, es decir, el color y la figura (601a1-2), su superficie coloreada. Ahora bien, Sócrates se refiere posteriormente al carácter perspectivista de la percepción sensible cuando examina los efectos que produce la pintura mimética en el alma, en un pasaje que, indudablemente, remite al contexto de los símiles, es decir, al pasaje sobre el estudio de la aritmética y del cálculo en el currículum del filósofo y, más específicamente, a la alegoría de la caverna. Ante todo, compara allí la técnica de la «pintura sombreada» (σκιαγραφία) con la magia y la prestidigitación (θαυματοποιία) y «otras muchas ingeniosidades» que, sin duda, producen las perturbaciones que vuelven prisionera al alma (602d; cf. 514b5). Como ejemplos de esas perturbaciones menciona no solo la misma magnitud que a-parece (φαίνεται) grande o pequeña, según la veamos de cerca o de lejos, sino los mismos objetos que a-parecen curvados o rectos, según los veamos en el agua o fuera de ella, «y cóncavos o convexos a causa de la ilusión óptica que afecta a los colores» (602c). Finalmente, Sócrates se refiere aquí al mismo fenómeno que hemos examinado anteriormente sobre los «contrarios que a-parecen a la vez en los mismos objetos» (τἀναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταὐτά, 602e5-6, 523c2-3). Pero esta vez se dice expresamente que no solo es la intervención del *logistikón* la que permite superar esa confusión, sino que es a él a quien, en realidad, se le hace manifiesta.

La percepción sensible propiamente dicha se limita a percibir el aspecto visible que en cada caso se le muestra o, en el lenguaje de *República* VII, le transmite al alma cuando no sabe si lo que se le muestra es uno o dos. En ese sentido, es aquello en el alma «que opina sin atenerse a las medidas» (603a1). La aporía, en cambio, es propia de lo racional en el alma. Y es esta la que ofrece una salida, el *logistikón*, cuya función a este nivel —el de la *pístis*— es medir, contar y pesar (μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι), con lo que se corrige las deficiencias de la percepción sensible (602d5-9). No es, empero, la racional en sí misma, separada de los sentidos, sino en tanto confía o cree (πιστεῦον) en el valor de la aplicación de la medida y el cálculo a lo sensible (603a4). Podría uno, entonces, suponer que una pintura que toma en cuenta estos aspectos matemáticos correspondería a las que hemos denominado imágenes unívocas y se aproximaría más a la verdad de las cosas, mientras que la pintura mimética, entendida como representación de la mera apariencia, «podría engañar a los niños y los hombres necios (ἄφρονας)». Mientras esta sería una fuente de confusión, aquella permitiría reconocer los objetos sensibles como representaciones de los entes matemáticos que, a su vez, son imágenes de las Ideas.

Ahora bien, análogamente a la pintura mimética, Sócrates examina el arte imitativo de la poesía, aunque sin dejar de especificar su medio —la palabra y la audición (601a, 599c)— y su contenido —los personajes y sus acciones (603c)—. Pero, en esta ocasión, el punto de comparación no es tanto ontológico cuanto epistemológico: por lo general, el artista mimético es considerado como un hombre omnisciente pero, según Sócrates, quien así piensa es un ingenuo (εὐήθης) que no es capaz de distinguir entre conocimiento, ignorancia e imitación (598c-d). Consecuentemente examina si, como cree la mayoría,

los poetas tradicionales conocen aquello sobre lo que escriben (599a). En efecto, algunos (τινες) afirman que esos poetas «conocen todas las artes y oficios y todos los asuntos humanos relativos a la virtud y al vicio, así como las divinas». En estas últimas centra Sócrates su atención, «en las cuestiones más importantes y más hermosas», como «las guerras, el mando de los ejércitos, la organización de las ciudades y la educación del hombre»; en última instancia, la *aretḗ*. Y, respecto de estos temas, se pregunta si Homero y, con él, los demás poetas no se encuentran, como el pintor, en un tercer lugar en relación con la verdad por ser artífices de una imagen o simulacro (εἰδώλου δημιουργοί), esto es, imitadores, o si más bien no ocupan el segundo lugar y son capaces «de conocer qué comportamientos hacen mejores o peores a los hombres en los asuntos públicos y privados» (599c-d). Esta segunda opción traería consigo una competencia en el campo de la política y la educación que, según refiere Sócrates, Homero y los poetas no han mostrado. Siendo así, estos no disponían de un real saber sobre la virtud y, por tanto, se encuentran en un tercer lugar respecto de la verdad. El objeto de la imitación de los poetas tradicionales no es, entonces, la verdad de la virtud, sino solo un simulacro o imagen suya (εἴδωλον ἀρετῆς) y de lo demás sobre lo que componen versos (600e). Pero lo importante para nosotros es que no se trata ya de la imitación de artefactos o, en general, de entes sensibles, como en el caso de la línea y de la representación pictórica de una cama, sino de formas del saber o del no saber, como en la alegoría de la caverna. Naturalmente, el arte imitativo imita acciones humanas, pero el punto de la crítica platónica es que el artífice de un simulacro, el imitador, «no entiende nada de lo que es, sino de lo que aparece» (τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου, 601c1), solo de la apariencia de la virtud

y de las *téchnai*; menos aún, y esto es lo decisivo, podrá saber u opinar correctamente sobre la bondad o maldad de lo que imita (602a). Una vez más, es válido el juicio sobre los imitadores en el sentido de que solo captan «un poco» de cada cosa (σμικρόν τι τι ἑκάστου). Pero, ¿a qué se refiere en este caso? Como hemos dicho, no puede ser a los objetos sensibles, sino, si tomamos la justicia como la virtud humana por excelencia, a las concepciones de la justicia que han sido examinadas en *República* I, que, como dijimos, son parcialmente justas, es decir, solo captan «un poco» de la justicia como tal, mas no la justicia verdadera o en su totalidad. Son justas e injustas, son imágenes parciales y equívocas de la justicia. De todos modos, no dejan de mostrar algo de la justicia, sin lo cual el filósofo estaría condenado a un diálogo de sordos. Y todas ellas refieren como sus fuentes a los poetas y los sofistas. En conclusión, sobre los maestros tradicionales de Grecia y sobre los sofistas valdría desde esta perspectiva la afirmación según la cual: «[…] harán su imitación, aun sin saber a propósito de cada cosa en qué sentido es mala o de valía (πονερὸν ἢ χρηστόν), sino que, probablemente, imitarán lo que le parece bueno al vulgo que no sabe nada» (602b1-3).

He ahí un círculo vicioso para romper, por lo cual Platón se ve en la necesidad de sustituir los modelos formativos tradicionales por otros nuevos, podría decirse que por una nueva mitología de la cual él sería el *poiētḗs*. Sin embargo, una vez reconocido ese círculo que, como una prisión, impide liberarse del mismo, no cabe ya ubicar la poesía tradicional en el nivel de la *pístis* como modelo formativo determinante de la vida de los ciudadanos, sino en el de la *eikasía*. Pero, como hemos visto ya en el primer capítulo, la *eikasía*, como las imágenes, es, sin duda, ambigua, pues puede ocultar o revelar. La misma ambigüedad es inherente al *phaínesthai*, al a-parecer.

En general, por lo que hemos visto hasta ahora, el proyecto de mostrar en la *República* la puesta en práctica del «arte de la conversión» del alma de la manera «más fácil y eficaz» hacia la contemplación del ser y del Bien sería imposible si Sócrates, el guía del diálogo, no hiciera uso de esa ambigüedad.

8.3. El filósofo poeta y pintor

Así pues, en primer lugar, luego de admitir que no son poetas sino fundadores de la ciudad, Sócrates establece las líneas generales (τύποι) conforme a las cuales los poetas han de componer sus mitos (379a). Estos *týpoi* serían elaborados por los filósofos fundadores de la ciudad justa tomando como paradigmas a las Ideas. Tendríamos, así, en primer lugar, y por más extraño que nos resulte hoy en día, un poeta que, apoyándose en las pautas emitidas por el filósofo dispone, en última instancia, de una imagen de segundo orden de aquello que representa. Ese sería el caso de los himnos a los dioses y de los encomios a los buenos ciudadanos que podrían ser admitidos en Kallípolis (607a3-4) para educar a los jóvenes y motivarlos a imitarlos. Pero, en segundo lugar, también tendríamos al filósofo Sócrates ocupando el lugar del poeta en el diálogo y la polis justa. Pues, desde muy temprano en el diálogo, expresa Glaucón el deseo de escuchar de él un elogio de la justicia en y por sí misma reconociéndolo como el más capacitado para ello: «Y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo». Vista de esta manera, la *República* en conjunto constituiría un encomio de la justicia. Pero mientras que hasta entonces los griegos han sido educados siguiendo a Homero —«el primer maestro y el guía» (πρῶτος διδάσκαλος τε καὶ ἡγεμών, 595c2-3) y «el más poético y el primero» de entre los poetas trágicos (ποιητικώτατον

καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδιοποιῶν, 607a2-3)—, Platón presenta al filósofo Sócrates como el guía del diálogo y educador de Kallípolis. Pues no solo dispone a) del conocimiento filosófico de las cosas tal como son, sino que, b) como fundador de la ciudad justa y basándose en ese conocimiento, propone las normas conforme a las cuales los poetas han de formular sus poemas y, por último, c) compone un encomio de la justicia y del hombre justo. Como parte de ello, propone educar con la palabra (λόγῳ) a los futuros guardianes como si estuviéramos contando mitos (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες, 376d9-10), consecuentemente nos ofrece cierta imagen de la justicia (εἴδωλον τι τῆς δικαιοσύνης, 443e4-5) y, como un escultor (ὥσπερ ἀνδριαντοποιός), fabrica una estatua del filósofo-gobernante (540c4).

Semejantes afirmaciones no deben tomarse como si fueran aisladas, pues, en verdad, responden a la concepción misma de la filosofía platónica y son centrales en la *República*, aun cuando por mucho tiempo los intérpretes han puesto el énfasis exclusivamente en la crítica de la poesía que, indudablemente, también es importante, pero que debe contrastarse con una valoración positiva de la imagen, las apariencias mismas y las artes. Así pues, nada menos que en el mero centro del diálogo, allí donde por primera vez hace su propuesta política fundamental —el gobierno de los filósofos como el medio para acabar con todos los males de la ciudad—, aparecen apretados en un par de páginas varios elementos propios de la crítica a la poesía mimética. Así, en primer lugar, Sócrates se refiere a la imitación del orden inteligible por parte del filósofo e incluso pregunta a su interlocutor si cree que hay alguna posibilidad de que no se imite aquello con que se tiene trato y se admira; es precisamente mediante esa mímesis que el filósofo se transforma en un hombre ordenado y divino (θείῳ καὶ κοσμίῳ

εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται, 500d1-2). En segundo lugar, y si la necesidad lo obliga, dice que actuará como un demiurgo de la moderación, la justicia y las demás virtudes cívicas (500d5-9). En tercer lugar, compara expresamente al filósofo con el pintor que hace uso del modelo divino para diseñar su ciudad y hasta lo llama «pintor de constituciones» (πολιτειῶν ζωγράφος):

> Cuando está haciendo su trabajo, dirigirá a menudo la mirada a uno y otro lado, hacia lo que por naturaleza es justo, bello, moderado y todo lo semejante, y hacia aquello otro que irán infundiendo en los hombres, haciendo mezclas y combinaciones hasta dar con el color semejante al del hombre (τὸ ἀνδρείκελον), y dejándose llevar por aquello que ya Homero llamó, cuando se encuentra en los hombres, de aspecto divino y semejante a los dioses (501b1-7).

Y, por último, se refiere una vez más a su propuesta de régimen político como una que ha compuesto míticamente mediante la palabra (ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, e2-3).

Es, sin duda, cierto que en ninguna parte habla Platón explícitamente de un filósofo-poeta, pero todos estos pasajes apuntan en esa dirección, aun cuando se haya rechazado en razón de que la actividad del poeta, la mímesis, implica cierta distorsión y un distanciamiento ontológico respecto de la verdad y, de esa manera, la reproducción imperfecta de algo perfecto. Como razones de semejante imperfección se han mencionado tanto la materia como el alma del poeta. No llama la atención que en defensa de esta posición se mencione *Fedón* 66a-67b, pasaje que posterga a un estado *post mortem* la posibilidad de alcanzar el conocimiento. De ese modo, elimina

precisamente la ambigüedad inherente al aparecer y las imágenes en que hemos estado insistiendo. Sin embargo, los pasajes de *República* arriba citados parecen reflejar una actitud más positiva ante la mímesis, pues es por su asimilación a lo divino por lo que el filósofo se vuelve divino y ordenado en la medida de lo posible. Además, la referencia a la actividad demiúrgica del filósofo invita a considerar el modelo del Demiurgo cósmico del *Timeo* que, sin duda, muestra la contraparte de la concepción enfáticamente negativa del *Fedón*. Pues él también produce una imagen de lo inteligible (29b) lo «más semejante posible a él mismo» (29e). *Mutatis mutandis*, puede decirse lo mismo del demiurgo filosófico y poético. Probablemente sea inevitable que el producto contenga elementos que no representan al modelo, sino al productor, pero qué sucede cuando este es el Demiurgo cósmico que, por naturaleza, es bueno y quiere que todas las cosas sean buenas y que no haya, en lo posible, nada malo (29e-30a); o cuando el filósofo que, habiéndose vuelto divino y ordenado en la medida de lo posible, busca implantar ese mismo orden en la polis —en el material que se le ofrece—. Puesto que estamos hablando de semejanza, no de identidad, es evidente que la imitación jamás alcanzará la perfección del modelo. Pero ese es un problema inherente a la imagen y del que Platón es, sin duda, perfectamente consciente, pues también se ve claramente reflejado en la concepción de su obra escrita como imagen (εἴδωλον) del discurso oral (*Fedro* 276a). A pesar de semejante depreciación de lo escrito y de la imagen, Platón no solo escribió los diálogos, sino que hace confesar a Sócrates que él es un ser ávido de imágenes (ὡς γλίσχρως εἰκάζω, *República* 488a2), condición sin la cual su «arte de la conversión» estaría condenado al fracaso. En última instancia, y a pesar de la bien arraigada opinión en sentido contrario,

hoy en día, época en que se insiste en la unidad de forma y contenido de los diálogos platónicos, llama cada vez menos la atención su valoración como una forma de expresión poética. El mismo Platón no deja de hacer referencia a la concepción de la filosofía como la «más grande música» (μέγιστη μουσική, *Fedón* 61d; cf. *Fedro* 248d, 259d) y la «más bella y noble tragedia» (*Leyes* 817b).

Semejante ambigüedad también se ve expresada en el «epílogo» (*República* 606e-608b) de su crítica de la mímesis en el libro X. Llama poderosamente la atención que, habiendo dado sus razones para la expulsión de la poesía placentera e imitativa de la ciudad justa, haga alusión a la antigua desavenencia entre la filosofía y la poesía para que no se le acuse de cierta «dureza y aspereza». Sin embargo, no debe perderse de vista que la intención de Sócrates al mencionarla no es permanecer, sino ir más allá del marco de ese conflicto. El constante contrapunto en el texto parece buscar una reconciliación. Pues, por un lado, tenemos la apelación a la razón que ha impuesto esa expulsión pero, por otro, la disposición a acogerla si la poesía ofreciera alguna razón para hacerlo. Ahora bien, el origen de esta disposición es nada menos que el reconocimiento del hechizo (κέλησις) que produce la poesía en nosotros, en especial la de Homero: «porque somos bien conscientes de que nosotros mismos nos dejamos hechizar por ella» (ὡς σύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ᾽ αὐτῆς, 607c5-6), dice expresamente Sócrates. Sin embargo, ese hechizo no nos debe llevar a traicionar lo que parece verdad (τὸ δοκοῦν ἀληθές), pues sería impío (οὐχ ὅσιον) (c9). Entonces, como en *República* II-III, la verdad sigue siendo la medida y el criterio. De todos modos, la expulsión de la poesía no es la última palabra. El logos no debe eliminar del todo el placer del hechizo, pero tampoco este debe obnubilar a la razón.

Hay que tener en cuenta que, como dice Sócrates más adelante, la *República* considera el alma tal cual aparece en el presente (οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται), no en su verdad y pureza (611b-c), sino en sus afecciones y formas en la vida humana (ἐν τῷ ἀνθροπίνῳ βίῳ πάθη καὶ εἴδη, 612a). Por eso, hay que tener presentes las razones expuestas para expulsar la poesía, sin dejar de valorar el beneficio que ella pueda producir. Hay pues que conceder a sus protectores, sean poetas o amigos de la poesía (φιλοποιηταί), la posibilidad de dar alguna razón a favor de su carácter no solo placentero sino beneficioso para la comunidad política y la vida humana (ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν) (607c-e). Una defensa de esa naturaleza sería, según Sócrates, una ganancia. No hay razón alguna por la cual haya que menospreciar el valor de una afirmación semejante. Pero mientras no haya una defensa semejante de la poesía, solo habrá que repetir el argumento de la crítica platónica de la poesía como un encantamiento que nos proteja de la posibilidad de recaer en ese amor infantil y propio del vulgo que nos ha sido inculcado por la *paideía* tradicional. El punto central de la defensa es, entonces, el beneficio que pueda producir la poesía para la sociedad y el individuo.

Ahora bien, algunos intérpretes han visto aquí una referencia a los mitos de Platón y específicamente al mito de Er, tan lleno de alusiones a Homero. Pero, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente sobre la consideración del alma en su condición presente, puede aplicarse a toda la *República* que no solo ofrece un argumento racional, sino varios mitos e imágenes que, como parte de su «arte de la conversión», buscan mover no solo el intelecto, sino el «alma entera» —la racional, la irascible, la apetitiva y toda las instancias intermedias— hacia la contemplación del ser y del Bien. Pero, más precisamente,

si se trata de mostrar el beneficio de la poesía imitativa, cabe pensar en la utilidad que, en *República* III, le atribuye Sócrates a la falsedad verbal y, más precisamente, a las narraciones míticas (μυθολογίας), justamente asimilando su falsedad —su aspecto ficticio— lo más posible a la verdad (382d). Allí reside su poder formativo y liberador. Y, como hemos visto en su momento, un ejemplo de ello es la famosa «noble mentira» a cuyo uso, como un remedio (φάρμακον), «en beneficio de la ciudad» (ἐπ᾽ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως), estarían autorizados los gobernantes de la ciudad (389b). Justamente, los mitos de la autoctonía y de los metales fomentan en los futuros gobernantes el interés en el cuidado de la comunidad y de sus ciudadanos (415d) y, en general, en los ciudadanos, la conciencia del lugar que ocupan en la comunidad, facilitando así el cultivo de la moderación y la justicia. Ese cultivo solo es posible si se da desde la infancia, aunque el contenido de verdad de esa falsedad solo puede ser descubierto una vez que se alcanza mayoría de edad, es decir, cuando se aprende a discernir el sentido alegórico del mito.

Capítulo 9
El mito de Er: el mensajero, el profeta y el filósofo

La *República* termina como comenzó, con un mito sobre la justicia y su retribución después de la muerte: el mito de Er. Er es un héroe de un país lejano que murió en una batalla, resucitó doce días después[1] y, una vez resucitado, contó lo que había visto allí (ἃ ἐκεῖ ἴδοι, 614b7). La intención de relacionar este relato final de la *República* con la alegoría de la caverna y el inicio del diálogo es manifiesta. Pues en todos ellos se representa el mismo movimiento de la *theōría*, de la contemplación de un espectáculo, contemplación a la que se accede después de toda una travesía que supone salir de casa, asistir al espectáculo y volver a informar sobre lo que se ha visto en esa contemplación[2]. La *theōría* une lo de allá con lo de acá.

[1] La cronología es muy precisa: las almas pasan siete días en la pradera (616b2), al octavo levantan el campamento (b3), cuatro días después (b4) arriban al lugar desde donde divisan una columna de luz que atraviesa todo el cielo y la tierra y, por último, tras una jornada de camino (b7), llegan a la luz misma. A medianoche (621b1 ss.) del día doce, empiezan su nueva vida y, súbitamente, despiertan al amanecer (b6) sobre la pira.

[2] Cf. 619e6-620a1: ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θέαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, ὡς ἕκασται αἱ ψυχαὶ ᾑροῦντο τοὺς βίους (Nightingale, 2004).

Es ese el movimiento que se representa en la caverna misma, en el diálogo en su conjunto, en la escena inicial del diálogo y ahora en el mito de Er: es el movimiento de la *anábasis* y la *katábasis*. Mientras que el objeto de la *theōría* al inicio es un festival religioso en el Pireo al que, con excepción de Céfalo, asisten todos los presentes, ahora Er retorna de la muerte a presentarnos el espectáculo que nos ofrece el juicio de las almas después de la muerte, el relato de las almas sobre los castigos o recompensas recibidos y su elección de los modelos de vida para su próxima encarnación, un espectáculo que inspiraba «piedad, risa y asombro» ya que en la mayoría de los casos se elegía conforme a los hábitos de su vida anterior (619e6-620a3)[3]. Así pues, la función de Er es la de un mensajero de las cosas de allá para los hombres (ἄγγελον ἀνθρώποις τῶν ἐκεῖ, 614d2), como el filósofo lo es del espectáculo de la verdad (475e). Sin embargo, ahora se pone énfasis en los castigos a los que temía Céfalo al inicio, solo que se multiplican diez veces por cada injusticia, a razón de cien años en cada caso (615b). Es más, al período de castigo *post mortem* sigue cada vez un nuevo período de vida como mortales. Y, además, se introduce un sorteo del puesto que a cada cual corresponde en la elección de los modelos de vida. Ahora bien, Er se refiere a un profeta (προφήτης), vocero de Láquesis, la Parca de las cosas pasadas, como figura central del mito. Pues es él quien no solo anuncia la elección y el sorteo relacionado con ella, sino también quien toma los lotes para el sorteo y los modelos de vida (κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα) de las faldas de Láquesis y los pone delante de las almas que han de elegir. Incluso si se tiene en cuenta que los modelos de vida

[3] El encuentro de las almas en la pradera, en el que intercambian sus experiencias vividas en el cielo o en el Hades, es comparado también con un festival (οἷον ἐν πανηγύρει, 614e3).

que nos ofrece son «en número mayor que el de los presentes y de toda variedad» (618a2) y que la elección se refiere, ante todo, a las condiciones de vida más bien externas —las condiciones físicas, materiales y sociales—[4], el profeta también *representa* al filósofo (617d, 618a), en concreto a Sócrates, quien, a lo largo del diálogo, ha construido la estatua del filósofo como modelo del hombre justo (472c4-5) y que, además, en *República* VIII-IX, nos ha mostrado los modelos de vida injustos dignos de consideración[5].

9.1. El lugar del mito de Er en el diálogo y su función protréptica

En *República* I vemos a un Céfalo que ha sido educado desde niño según los mitos tradicionales y que, por ello, teme los castigos que por sus injusticias pueda recibir en el Hades;

[4] Cf. 618a4-b3: «Había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente de mujeres». Cf. 618c7-d5: «Ha de saber cómo la hermosura, mezclada por la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien, y qué efectos tendrá el nacimiento noble y plebeyo, la permanencia en lo privado o el ejercicio de cargos públicos, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad de aprender y todas las demás cosas que, combinándose entre sí, existen por naturaleza en el alma o que esta adquiere».

[5] Hay que insistir en la reducción a la exposición de los modelos de vida «dignos de consideración», pues ello evidencia que hay muchos más, como los que, en efecto, se mencionan a continuación en 618a-b. Del alma democrática se dice que contiene en sí misma muchos modelos diferentes de vida (παραδείγματα […] τρόπων, 561e6), del mismo modo que el régimen democrático es como un colorido bazar de sistemas políticos en el que se escoge (ἐκλέξεσθαι) el modo de vida que más le agrada a uno y, una vez elegido (ἐκλεξαμένῳ), se vive conforme a él (557d2-8). En consecuencia, esos *paradeígmata* son, en parte, los mismos que Sócrates ha examinado.

de adulto, sin embargo, se ríe (καταγελώμενοι τέως, 330e1) de ellos, pero, finalmente, en su vejez, vive nuevamente atemorizado pensando en que puedan ser verdad (e1-2). Así pues, la distancia que en su madurez toma de esa formación tradicional no da en él pie a un auténtico distanciamiento ni a una reflexión crítica, sino que desaparece y permite que resurja con nuevos bríos en la ancianidad. De este modo, como el prisionero de la caverna, se aferra a las creencias que lo encadenan y, por eso, valiéndose de su fortuna, pretende comprar los indultos necesarios (331b). Entretanto, hemos visto que, por el contrario, la noble mentira busca inculcar desde la niñez cierta formación que más bien fomente la liberación de esas cadenas y, por eso mismo, incluso de ella misma (cf. Lear, 2006). El camino de esa liberación es representado en la alegoría de la caverna, pero ella solo adquiere pleno sentido si se toman en cuenta las distinciones ontoepistemológicas de la línea, cuya comprensión exige a su vez la puesta en acción de las mismas operaciones cognoscitivas que allí se distinguen (Foley, 2008). En última instancia, esas distinciones son propias del conocimiento filosófico, de manera que quien las comprende en cierta manera dispone de ese conocimiento, un conocimiento que se constituye como tal solo a la luz de la Idea del Bien. Es, pues, solo a la luz de esta Idea que se puede comprender el camino que nos muestran el símil de la línea y la alegoría de la caverna. En verdad constituyen un solo símil que nos ofrece una visión sinóptica del camino ascendente y descendente hacia y desde el principio de todo (511b6); del camino que hemos seguido hasta ahora a lo largo de toda la *República*. Ahora bien, la Idea del Bien, al ser causa del ser y la esencia del ámbito inteligible y de esa manera del visible, funda una analogía entre estos ámbitos y los integra

en un todo. Dicha integración es también la función del filósofo como demiurgo de la virtud en los ámbitos privado y público. Con ese propósito, así como el pintor que contempla el modelo divino para hacer sus dibujos, también el filósofo dirige la mirada hacia ambos lados, hacia lo inteligible y hacia las realidades humanas hasta hacer aparecer lo propio y lo divino en el hombre (501b). Del mismo modo, el lector de la *República* debe mirar los símiles y el conjunto de la obra para elucidar su sentido. Pues así como el sol ilumina el mundo visible otorgándole su visibilidad, y así como la Idea del Bien le otorga inteligibilidad a las Ideas, así también los símiles le dan sentido a la *República* en su conjunto. Aun cuando han sido concebidas como un esbozo que, como tal, requieren para su elucidación de los comentarios inmediatamente posteriores y, en última instancia, del gran comentario que es la *República* toda, los símiles constituyen, por decirlo así, la unidad de sentido del diálogo que, además, permite integrarlo en un todo. Por eso es que solo a la luz de los símiles es comprensible el camino ascendente que se ha seguido desde *República* I hasta *República* VII. Pero, a la *anábasis* le sigue la *katábasis*. Así pues, al camino ascendente sigue en *República* VIII y IX el descenso, el examen de las formas deficientes de gobierno y de almas. Y la deficiencia solo es posible de reconocer como tal desde la perspectiva de las Ideas y del Bien. *Mutatis mutandis*, sucede lo mismo con la imitación y la poesía mimética que, por eso, son examinadas desde esa perspectiva y, por ende, como *eikasía* en *República* X. Finalmente, el mito de Er representa la *anábasis* y la *katábasis* simultáneamente, pues refiere cómo las almas, una vez juzgadas según la justicia y la injusticia, ascendían hacia el cielo o descendían hacia el mundo subterráneo (614c). Y no incita, como la descripción

homérica del Hades[6], al temor a los castigos *post mortem*, sino más bien transmite una enseñanza que, como dice expresamente Sócrates en el pasaje final, «podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso» (καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, 621c1). De este modo, el mito constituye una exhortación a la conversión del alma a la filosofía. Su realización la alcanza mediante el ascenso hacia lo inteligible a través de las fases que nos muestran los símiles y que se despliegan a lo largo del diálogo. Su función es, entonces, fundamentalmente protréptica (cf. Gaiser, 1959). A la salvación ofrecida por el mito —que en esta vida nos salva del temor a la muerte y, al retorno a esta vida, nos permite atravesar el río del Olvido sin manchar nuestra alma— sigue su culminación en la liberación que ofrece el filósofo Sócrates (621b8-d3).

9.2. El profeta y la crítica de la visión trágica de la vida

Estas son las palabras del profeta de Láquesis, hija de la Necesidad:

> Almas efímeras, este es el comienzo de otro período portador de la muerte para el género mortal. No los elegirá el *daímōn*, sino que ustedes elegirán un *daímōn*. Que el primero en salir sorteado elija la vida a la que quedará unido por necesidad. La excelencia no admite dueño, cada uno la tendrá en mayor o menor medida según

[6] El juego de palabras *Alkínou-alkímou* alude a la *Nékyia* de la *Odisea*. El nombre alude a los relatos de Ulises al rey Alcínoo en *Odisea* IX-XII (cf. Adam, 1963, II, p. 434). Además, la palabra poética ἀλκίμος («bravo, valiente»), que por única vez aparece aquí en los diálogos. Cf. Halliwell (Platón, 1988, p. 170), quien pone de manifiesto que el mito de Er toma de todos modos en cuenta la tradición *mitopoiética* tradicional.

> la honre o menosprecie. La responsabilidad es del que elige; la divinidad no es responsable[7].

Al referirse a la condición efímera de las almas y a su período mortal, el profeta pone en claro que su alocución concierne a los hombres de alma y cuerpo en esta y las futuras vidas que pueda tener (cf. Halliwell, 2007, pp. 459, 461-462). El juicio *post mortem* depende de cómo nos hayamos conducido en esta vida pero, a su vez, la elección del *daímōn* antes de volver a nacer determina la vida que habremos de llevar. Se genera así un círculo vicioso condicionado por el azar y la necesidad. De ese modo, surge la pregunta por la responsabilidad de la elección. ¿En qué medida somos efectivamente responsables de la elección? ¿Hay alguna manera de romper ese círculo vicioso? Ahora bien, más allá de los lamentos y quejidos con que unas almas recuerdan su paso por el mundo subterráneo, y de los goces y visiones de inconmensurable belleza que otras almas cuentan haber disfrutado en el cielo, no es mucho lo que nos dice sobre esos períodos *post mortem* de mil años de duración (615a). Y una vez excluida la virtud o excelencia como el objeto directo de la elección —«la *aretḗ* no tiene dueño»—, queda claro que solo en su condición encarnada puede el alma transformarse tomando en consideración las condiciones de vida que haya elegido. Por lo demás, llama poderosamente la atención escuchar a un profeta que le atribuye a los hombres la posibilidad de la elección de su propio *daímōn* y que, de esta manera, rompe claramente con la visión

[7] 617d7-e5: Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περίοδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ᾽ δαίμονα αἱρήσεσθε. Πρῶτος δ᾽ ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

trágica del mundo, según la cual la felicidad está fuera del alcance de los seres humanos y depende de factores externos, de un *daímōn*, sea esta una denominación general de un dios o del destino. Pocas páginas antes se ha referido Sócrates a Homero como el «poeta que ha educado a Grecia, y que en cuanto a la administración y la educación en los asuntos humanos vale la pena tomarlo y aprender lo que dice, *y vivir toda nuestra vida disponiéndola de acuerdo con este poeta*» (606e, las cursivas son mías). Disponer la propia vida conforme a este poeta significa elegir un modo de vida: el modo de vida trágico[8]. Ahora bien, según ese modelo, los hombres son «míseros mortales» que viven «entre congojas» una vida que ha sido «hilada» por los dioses (*Ilíada* XXIV, 525). Siendo «efímeros», «seres de un día», son frágiles y su felicidad depende de los dioses. Las palabras de Píndaro son esclarecedoras:

> Cuando alguien un éxito estupendo logra con no dura fatiga
> A los ojos del vulgo un sabio parece, que entre gente necia
> Su vida coronó con sabias artes.
> Pero eso no está en poder de los hombres, es un *daímōn* quien lo otorga:
> Ensalzando a veces a lo alto, y otras veces rebajando con su mano (*Píticas* VIII, 73-76)[9].

---

[8] Homero es, pues, entendido como el primer maestro y guía de todos los poetas trágicos (cf. 595c2-3) y como el más poético y el primero de los trágicos (cf. 607a2-3).

[9] Traducción ligeramente modificada de José Alsina (Píndaro, 1990). La referencia a Píndaro y la visión trágica de la vida la he tomado de Destrée (2014). No está de más recordar que poco antes se refiere Píndaro al hombre como un ser «efímero». En general, véase Greene (1944).

Según la visión «trágica» de la vida, el *daímōn* es el principio de determinación de la vida de los hombres[10]. A ella se refiere Sócrates críticamente en el contexto del desarrollo de sus principios de la teología (τύποι περὶ τῆς θεολογίας) en *República* II al atribuirle a la mayoría la creencia en que la divinidad es causa de todo, tanto del bien como del mal (379c). Pero también lo hace la narración de Er a raíz de la consideración de un caso específico. Pues sobre el primero en hacer la elección se dice que escogió la más grande tiranía sin advertir los males (κακά) que traía consigo. Semejante personaje no asume su responsabilidad, sino que hace responsable de sus males «al azar, a su *daímōn* y a cualquier cosa menos a sí mismo» (619c). Sin embargo, se dice que eligió «inmediatamente» (εὐθύς), pues por insensatez y codicia (ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λειμαργίας) no se detuvo suficientemente a considerar la consecuencias de su elección (619b). Quien así elige, como los prisioneros de la caverna, resulta ser un prisionero de su insensatez o *aphrosýne* (515c5). Pues, como en la mayoría de los casos, ha hecho su elección conforme a los hábitos de su vida anterior (620a2-3), mas no con inteligencia (σὺν νῷ), como, según el profeta, había que hacerlo (619b3). Así pues, a pesar de haber sido favorecido por el azar —por sorteo es el primero en elegir y, como tal, tenía un mayor número de posibilidades de encontrar el modelo de vida de su preferencia—, está determinado por sus hábitos pasados —en este caso, por su insensatez y su codicia— a escoger la vida que escoge —la mayor tiranía— a pesar de los males que trae consigo. A fin de cuentas, su elección

---

[10] Cf. *Fedón* 107d: «[…] se cuenta que, al morir cada ser humano, es el *daímōn* que a cada uno le tocó en suerte durante la vida quien asume la tarea de conducirlo hacia un cierto lugar, donde se congregan los que deben ser juzgados, para luego marchar a donde Hades, con el [mismo] guía al que está encargado hacerlo marchar desde aquí hasta allá» (Platón, 2009a).

está de alguna manera predeterminada. Pues, finalmente, aun cuando había venido del cielo, vivido en un régimen político ordenado y hasta alcanzado cierta virtud, lo había logrado solo por costumbre, pero sin recurrir a la filosofía (619c-d). La referencia a la virtud sin filosofía y a la dependencia de sus anteriores hábitos ubica el juicio sobre este personaje en el horizonte de la concepción de la *aretḗ* como conocimiento y de la idea de que nadie es malo voluntariamente[11]. En ese sentido, para la mayoría se mantiene vigente la visión trágica de la vida[12]. Y esa visión contrasta con las enseñanzas del profeta, pues expresamente se dice que el personaje en cuestión hizo su elección sin tomar en cuenta sus advertencias (οὐκ ἐμμένοντα τοῖς προρρηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ προφήτου, 619c4-5), advertencias que se inscriben perfectamente en el marco del pensamiento socrático-platónico. Así pues, aun cuando el objeto directo de la elección sean las condiciones más bien externas de vida —las condiciones físicas, materiales y sociales—, en última instancia, como precisa Sócrates, estas son elegidas según contribuyan o no al desarrollo de la *aretḗ* (618d5-e2; cf. Larivée, 2012).

9.3. La complementariedad de la religión y la filosofía

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta ahora, parece que la reflexión filosófica desempeña un papel determinante en la elección de nuestro *daímōn*. El filósofo parece ser el único que elige libremente y que, por ende, es plenamente responsable de su elección. Por el contrario, la elección de la mayoría está determinada por la necesidad (ἀνάγκη) —después de todo,

[11] Cf. *Timeo* 86b-87b. Al respecto cf. Destrée (2014).

[12] Como lo dice McPherran, la elección de vida, al menos de los que no son filósofos, es una especie de «*automatic reaction*» a los sufrimientos de nuestra previa encarnación (2010b, p. 136).

el profeta anuncia la palabra de Láquesis, hija de la Necesidad, y una vez que se ha escogido un modelo de vida, usualmente determinado por los propios hábitos, uno queda necesariamente atado a él— y el azar (τύχη) —ya que tiene lugar un sorteo—. Las advertencias del profeta, sin embargo, parecen ir más allá y liberar de estos condicionamientos al que las toma en cuenta: «Incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia (σὺν νῷ) y vive esforzadamente (συντόνως ζῶντι), hay una vida amable, no mala». Y añade la siguiente y decisiva exhortación: «Que no se descuide el primero en elegir ni se descorazone el último» (619b3-6). Esta última advertencia da a entender que el orden de la elección no es determinante y que quien elija reflexivamente de todos modos encontrará el modelo de vida que lo hará feliz[13]. Por tanto, una elección acompañada por la reflexión (σὺν νῷ) y reforzada por una vida guiada por esta pareciera liberar completamente de las cadenas del azar y la necesidad. Semejante interpretación se vería reforzada por la afirmación de que el intercambio de males y bienes, tanto como el condicionamiento de la elección por los hábitos de la vida anterior, rige solamente para la mayoría[14].

---

[13] Cf. Morgan: «Puesto que Platón pone tanto énfasis en el hecho de que aquellos que eligen tarde o temprano tienen las mismas oportunidades y responsabilidades, sorprende por qué introduce la advertencia sobre el sorteo» (1990, p. 154, la traducción es mía). Llama la atención esta afirmación, pues sigue como comentario al pasaje 619d7-e5, en el que precisamente se refiere al que «filosofa sanamente y no le toca en suerte ser de los últimos», que parece condicionar definitivamente la felicidad del que elige.

[14] Cf. 619d5-7: διὸ δὴ καὶ μεταβολὴν τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν ταῖς πολλαῖς τῶν ψυχῶν γίγνεσθαι καὶ διὰ τὴν τοῦ κλήρου τύχην; 620a2-3: κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἱρεῖσθαι. Ambos pasajes refieren que lo que afirman —la determinación del cambio de males y bienes mediante el azar del sorteo, y el condicionamiento de la elección por los hábitos de la vida anterior— rige para la mayoría (τὰ πολλά).

Sin embargo, esta lectura puede ser puesta en cuestión por los otros casos que el mito menciona. Así pues, en primer lugar, no son pocos los que, habiendo venido del cielo, no habían padecido sufrimientos (πόνων), mientras que la mayor parte de los procedentes de la tierra, por haberlos padecido y haber visto padecerlos a los demás, no hacían sus elecciones a la carrera (619d1-5). No parece haber aquí mención alguna a la filosofía como garantía de una buena elección. Y, en segundo lugar, parece ser que incluso quien filosofe sanamente seguirá requiriendo de la suerte (τὴν τοῦ κλήρου τύχην, 619d7) de no estar entre los últimos que eligen, para así poder no solo ser feliz aquí, sino tener un tránsito suave de ida y vuelta al cielo (619d7-e5). Por consiguiente, la filosofía no sería condición ni necesaria ni suficiente para escoger una vida buena (González, 2012). Sin embargo, el primer pasaje no debería llamarnos la atención en un autor que desde temprano ha insistido en formar el carácter del futuro filósofo mediante la recta combinación de la *mousikḗ* con la gimnástica, que deben ser cultivadas con miras, no tanto al alma y el cuerpo respectivamente, sino a que la fogosidad y el amor al saber (τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον) alcancen un ajuste armónico entre sí (412a)[15]; que, asimismo, considera necesario que los jóvenes que hayan pasado cinco años formándose en la dialéctica, sean obligados a descender a la caverna —a dirigir la guerra y desempeñar cuantos cargos convengan a los jóvenes durante nada menos que quince años— para que en

---

[15] Precisamente sobre la selección de los futuros gobernantes se dice que hay que escoger aquellas naturalezas «amantes de todo tipo de trabajos» (πάντῃ φιλόπονον), que «no debe(n) ser cojo(s) en el amor al trabajo (φιλοπονίᾳ), con una mitad amante del trabajo y otra mitad que no ama el trabajo (τὰ μὲν ἡμίσεα φιλόπονον, δ᾽ ἡμίσεα ἄπονον)», pues ama los trabajos corporales (πάντα τὰ διὰ τοῦ σώματος φιλοπονῇ) y odia los otros (ἐν πᾶσι τούτοις μισοπονῇ), como el aprender, escuchar e investigar (535d).

cuanto a experiencia no queden por debajo que los demás (439e); y, por último, que también considera que ni los carentes de formación y de experiencia de la verdad, ni los que ya en vida se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados son aptos para gobernar la ciudad (619b-c). Estos últimos son evidentemente como los que descienden del cielo sin haber fortalecido su carácter mediante los trabajos o sufrimientos (πόνοι), mientras que los que ascienden desde la tierra se han entrenado en estos de manera que encuentran en ellos una ocasión para aprender, razón por la cual no eligen sino con cierta reflexión (οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς τὰς αἱρέσεις ποιεῖσθαι, 619d4-5). Ahora bien, si seguimos este orden, sobre el que elige con inteligencia y vive esforzadamente, dice el profeta que, independientemente del lugar que le toque por sorteo, encontrará una vida amable y que no es mala (ἀγαπητός, οὐ κακός, 619b4), lo cual no necesariamente quiere decir que sea la mejor y más feliz[16]. El azar podría impedirle sí alcanzar la felicidad plena y el directo camino al cielo, pero no una vida buena en términos generales. La expresión «amable, no mala» deja abierto un amplio espectro de posibilidades. Y ello coincide con el mito del auriga en el *Fedro* que precisamente toma en consideración diversos grados de visión del ser verdadero al punto que dice que cualquier alma que haya vislumbrado algo de la verdad (κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, 248c7-8) quedará

[16] Un excelente ejemplo de ello es el de Ulises, a quien por azar le toca ser el último en elegir, pero liberado de su afán de honor (φιλοτιμίας) por el recuerdo de sus sufrimientos o trabajos (πόνων) pasados, busca «por mucho tiempo», es decir, con cierto cuidado y reflexión, la vida de un hombre común ajeno a los cargos públicos; no sin dificultad la encontró y la eligió gozosa, señalando que la habría elegido de todos modos aun si le hubiera tocado escoger en primer lugar (620c). La elige gozoso porque, sin duda, la considera «amable, no mala», aun cuando de ese modo no alcance precisamente la felicidad plena.

indemne (ἀπήμονα) y libre de todo daño (ἀβλαβῆ) hasta la próxima reencarnación, y la que más haya visto (πλεῖστα ἰδοῦσαν, 248d2) se reencarnará en un varón que habrá de ser filósofo en pleno sentido (248a-d). El caso óptimo en nuestra escala sería el que menciona Sócrates del que filosofa sanamente y no le toca en suerte ser de los últimos en el sorteo, pues no solo será feliz en esta vida, sino que, como hemos visto, ya no seguirá «un sendero áspero y subterráneo, sino otro liso y celestial» (619e). En verdad, esta gradación aparece expresada en las primeras palabras del profeta, pues no dice solamente que la excelencia no tiene dueño, sino que precisa que cada uno la tendrá en mayor o menor medida según la honre o menosprecie (617e3-4). En consecuencia, las palabras del profeta y de Sócrates no se contradicen, sino que se complementan perfectamente. Que el profeta exprese una posición que contrasta con la visión trágica de la vida da a entender que nos encontramos ante una religión reformada como la concebía Platón para la ciudad justa. Por eso mismo, no creo que haya que dramatizar el tránsito del discurso del profeta al de Sócrates. Por el contrario, el profeta puede ser entendido como el representante de la religión platónica en la ciudad justa y, en ese sentido, como una máscara del filósofo de la *República*, lo cual también podría explicar por qué Sócrates pasa casi imperceptiblemente a comentar el discurso del profeta[17].

[17] Como anota Halliwell, la narración «es, por decirlo así, filtrada por la propia voz poética y autoral de Sócrates» (2007, p. 450, la traducción es mía).

9.4. El mayor peligro para el hombre

En su comentario a las palabras del profeta, Sócrates advierte que en la elección de las condiciones materiales, corpóreas y sociales (cf. 618a4-b3, 618c7-d5, citados en nota 17 del capítulo 7) reside el mayor peligro para el hombre (ἔνθα δή ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ, 618b7-8), pues, en última instancia, ellas afectan al alma en la medida en que transforman su orden interior (ψυχῆς τάξιν, 618b3) y, de esa manera, su *aretḗ*. Después de lo dicho anteriormente, si la mayoría está condicionada por la necesidad y el azar, podría decirse que todo depende de que alcancemos la realización de nuestra propia naturaleza —nuestra *aretḗ*— y lleguemos efectivamente a convertirnos, en la medida de lo posible para el hombre, en agentes completamente libres de nuestras elecciones[18]. Es precisamente en ese sentido que el discurso continúa y que, dada su riqueza de contenido, citamos en toda su amplitud y dividimos de la siguiente manera:

> a) Por eso hay que cuidarse sobre todo de que cada uno de nosotros, aun despreocupándose de las demás enseñanzas (μαθημάτων), busque y aprenda esta: si es capaz de aprender y encontrar quién (τίς) lo hará capaz y entendido en distinguir una vida valiosa y una perversa, y escoger siempre y en todas partes la mejor de las posibles;

[18] Del varón probo (ὁ ἐπιεικὴς ἀνήρ) se dice que es el que más se basta a sí mismo (μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης) para vivir bien y se distingue de los demás en que es quien menos necesita de otros (387d). La contraparte de esta concepción fundamentalmente económica de la autarquía es expresada en la idea de asemejarse a lo divino en la medida de lo posible.

> b) y que, calculando qué tienen que ver todas las cosas que se han dicho ahora, ya combinadas unas con otras, ya por separado, con *la excelencia de la vida*, sepa qué mal o qué bien produce la belleza mezclada con la pobreza o la riqueza, y en unión con un determinado estado del alma, sea cual sea, y qué mal o qué bien producen, al entremezclarse, el origen noble u oscuro, la condición de un ciudadano particular o el ejercicio de los cargos públicos, el ser fuerte o débil, la facilidad o torpeza para aprender, y todas las cosas de este tipo que por naturaleza existen en el alma o son adquiridas;
>
> c) de manera que a partir de todas ellas, después de haber sacado sus conclusiones sobre la vida peor y la mejor, sea capaz de elegir, dirigiendo la mirada a la naturaleza del alma y llamando peor a la que la lleve a ser más injusta, y mejor a la que la lleve a ser más justa. Todo lo demás lo dejará de lado.
>
> d) Pues hemos visto que tanto en vida como tras la muerte esta es la mejor elección (618b7-e4).

En primer lugar, a) Sócrates invita a dedicarse ante todo a la práctica de la filosofía en compañía de un maestro y guía que, como veremos, resulta ser él mismo. En consecuencia, las enseñanzas que hay que dejar de lado para abocarse a la búsqueda del filósofo que nos ayude en nuestro aprendizaje no pueden ser las enseñanzas que Sócrates ha examinado en el resto del diálogo. Es más, la cúspide de esas enseñanzas (μέγιστον μάθημα), la Idea del Bien, si bien no es mencionada en este contexto, es presupuesta y fundamental si, como lo dice expresamente Sócrates, se trata de aprender a distinguir la vida buena de la vida mala y a hacer la elección correspondiente. Así pues, la filosofía es indudablemente la única enseñanza que nos ha de capacitar para hacer la recta elección

de vida, y la vida filosófica la única que ha de conducirnos a la felicidad plena. Ahora bien, mientras que el relato de Er solo menciona los modelos de vida que da a elegir el profeta —de animales y humanos, de varones o mujeres, de tiranos exitosos o fracasados, de famosos o sin fama por su aspecto físico, por su linaje y virtudes de sus antepasados (618a4-b3)—, Sócrates añade ahora en b), además de las condiciones exteriores mencionadas allí: no solo algunos aspectos más bien vinculados al alma —la facilidad o no de aprender y «todas las cosas de este tipo que por naturaleza existen en el alma o son adquiridas»— sino también, consecuentemente con lo dicho en a), una consideración moral de las mismas. Esa consideración, sin embargo, no es del todo ajena a la advertencia del profeta pues, como bien dice, la participación que cada uno tenga en la virtud dependerá de que la honre o la menosprecie. En todo caso, hay que saber qué bien y qué mal producen las diversas combinaciones de esas condiciones materiales, biológicas y anímicas en un determinado estado del alma (μετὰ ποίας τινὸς ψυχῆς ἕξεως, 617c8). Es decir, hay que examinar cómo esas combinaciones afectan la excelencia de nuestra vida (πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει, 618c7), el orden del alma (ψυχῆς τάξιν, 618b3). Si bien no en toda la enorme gama de posibilidades que esto implica, la elaboración de la imagen del filósofo a lo largo de la *República* apunta en este sentido. Por ejemplo, la comparación del cachorro de raza con el joven de buena cuna (375a) que lleva a la conveniencia de la reunión de varios rasgos distintivos del futuro guardián —«filósofo», fogoso, veloz y fuerte (376c)—. Asimismo, la consideración de las cualidades del guardián en *República* V, en la que, entre otras, se menciona no solo que debe ser moderado (σώφρων), sino que de ninguna manera ha de ser amante de las riquezas (485e3) y se examina si ha de ser expedito o torpe para

aprender (486c3). En *República* VI también se ven las condiciones que podrían corromper una naturaleza filosófica; y, en fin, la patología de los libros VIII y IX presenta precisamente ejemplos de mayor o menor consideración de la virtud según los bienes particulares hacia los cuales están orientados los hombres[19]. Así pues, este tipo de consideración no es del todo ajena al resto del diálogo, si bien es verdad que se privilegian los aspectos vinculados a la naturaleza filosófica y la patología mencionada constituye más bien una tipología. Aquí, en cambio, Sócrates exige un conocimiento de las almas particulares (μετὰ ποίας τινὸς ψυχῆς ἕξεως, 618c8), conocimiento del que, según el *Fedro*, debe disponer el dialéctico si ha de elaborar discursos adecuados a la naturaleza de cada uno de sus interlocutores (*Fedro* 277b-c). Así pues, el conocimiento de las disposiciones de las almas individuales es necesario para examinar los efectos que puedan producir en ellas las diversas

[19] En contra de esta lectura véase González: «¿Dónde en el diálogo se enseña cuáles son los buenos y malos efectos que tiene la belleza cuando se mezcla con la pobreza? ¿Dónde se nos dice cuál sería la mezcla correcta de belleza y pobreza o fealdad y riqueza? ¿Dónde se nos dice al menos cómo podemos averiguar esto? ¿Cómo decidimos si hemos de encarar la elección entre una vida en la que contamos con una noble cuna, pero somos enfermizos, y una vida humilde, pero saludable? ¿Cómo determinamos, y mediante qué conocimiento, si esta vida "cambiaría" o no a nuestra alma haciéndola mejor?» (2012, p. 265, la traducción es mía). Las preguntas de González tienen, naturalmente, que ver con su interpretación del mito en su conjunto en la medida en que él piensa que la elección no tiene nada que ver con la virtud y el vicio, sino con «aglomeraciones accidentales de bienes externos e independientes de la constitución propia del alma». Véase, sin embargo, lo que digo a continuación en mi texto. Por su parte, Larivée enfatiza el carácter protréptico del mito, señala que esta es precisamente una de las características del discurso protréptico: «busca "volver" a los interlocutores (o a los lectores) hacia las filosofía, sin por ello proveerlos necesariamente con una explicación detallada de la naturaleza de esta actividad» (2012, p. 251, la traducción es mía). Antes que a la *República* misma como ejemplo de este «arte de la conversión», Larivée menciona al *Filebo*, el *Laques* y el *Critón*.

condiciones materiales, biológicas y anímicas. Pero al igual que en el *Fedro*, ese conocimiento de las almas individuales presupone también c) el conocimiento de la naturaleza del alma humana (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα, 618d6) y b) de su excelencia (πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει, 618c7). Como valioso o perverso, o mejor o peor, se definen los modelos de vida considerando la naturaleza del alma y confirmando la consideración por el profeta de los distintos grados de participación en la virtud, según conduzca al alma a ser más justa o más injusta (618d6-e3). Como ha visto muy bien Larivée, si bien la elección tiene como contenido las condiciones físicas, materiales y sociales de vida, el criterio determinante de la elección es su capacidad de contribuir o no al desarrollo de la excelencia. Así pues, de esta manera, el mito pone de relieve la manera en que el alma puede influir sobre sí misma, «mas no directamente e interiormente, sino a través del cuerpo como instrumento y de toda la facticidad que acompaña a la encarnación» (2012, p. 245, la traducción es mía). Por el contrario, el lugar privilegiado que se le asigna a la elección pone énfasis en el papel determinante del alma racional en la consideración de la influencia que puedan tener las condiciones de vida en su propio orden, una influencia que Sócrates había reconocido ya en *República* IV, pues allí denomina justas y bellas a las acciones que preservan el orden armónico del alma y colaboran en su realización, y sabiduría al conocimiento que dirige esa actuación (443e2-444a1).

Hay, pues, que marchar al Hades con esta creencia «adamantina» en la capacidad de la filosofía para hacernos capaces de elegir rectamente y de permanecer imperturbables ante la riqueza y otros males evitando caer en tiranías y demás prácticas de este estilo (619a1-3). Es, pues, ella la única que nos habilita para elegir de una manera relativamente libre.

La relatividad de esa libertad se debe a que, de todos modos, la liberación no está plenamente a nuestra disposición, pues aun cuando este aspecto suele ser pasado por alto en muchas interpretaciones modernas e ilustradas, requiere del encuentro con un filósofo que sirva de guía en el proceso, un encuentro que, en última instancia, depende del azar o de la *theía moîra* (492a, 492e-493a; cf. *Menón* 100b)[20]. Cerrando el diálogo, Sócrates se refiere a sí mismo como el filósofo que hay que buscar para que nos capacite en semejante elección.

9.5. La libertad de la elección

Después de todo lo que hemos visto a lo largo de la presente investigación, resulta evidente que el encuentro con el filósofo que ha de enseñarnos a distinguir la vida buena de la vida mala y, de ese modo, capacitarnos para la elección, es representado por la alegoría de la caverna, la puesta en escena del diálogo y, en última instancia, el diálogo en conjunto. Recuérdese que el propósito de la caverna es representar la condición de nuestra naturaleza (τὴν ἡμετέραν φύσιν) según disponga o no de educación (514a1-2). Y es ese proceso de formación el que debe conducirnos a través de varias fases a la realización de nuestra propia naturaleza, es decir, a la *aretḗ*. Desde ya, el camino que se sigue en la caverna sirve de ilustración del camino de formación y, conjuntamente con la línea, muestra sus diversos niveles. Pero, además, el prisionero es liberado de las cadenas y obligado a ascender. No es, pues,

[20] Hasta la realización de la ciudad justa, es decir, la coincidencia del poder político con la filosofía es remitida a la disposición divina (θεία τύχη, 592a8-9; cf. 499b5, c1). Ciertamente, la intervención divina en la historia o, dicho de otra manera, una reorientación inesperada hacia algo mejor, no es ajena a la filosofía y religiosidad platónicas.

un proceso de autoliberación. Como en el pasaje que acabamos de citar, aquí también se requiere de la guía de alguien (τίς) (515d2): ese «alguien» es quien le hace tomar conciencia al prisionero liberado de la diferencia ontológica entre las sombras y sus originales, le hace ver que antes solo veía bagatelas y ahora se halla más cerca de la realidad y dispone de una visión más recta, obligándolo, en un primer momento, a responder a la pregunta «qué es» aquella nueva realidad que tiene ante sí hasta conducirlo a la aporía (515d). La referencia a la pregunta socrática pone indudablemente de manifiesto que el maestro y guía es el filósofo Sócrates. Es de él de quien hay que aprender a distinguir entre el bien y el mal, y a hacer la elección correcta. Y la capacitación para la elección es materia de un largo aprendizaje que implica una transformación del alma entera (518c8). Ahora bien, no todos seguirán el camino que les indica Sócrates, como no todos siguen la advertencia del profeta (619c). Hay quienes, por el contrario, huirían replegándose hacia su realidad habitual y seguirían siendo prisioneros de sus propios hábitos (515d6-e4). En ese sentido ya nos hemos referido a Céfalo como un claro ejemplo de esta situación. Pues él se retira a celebrar el sacrificio que acaba de oficiar y pierde, así, la oportunidad de pasar el día con quien lo puede instruir sobre la vida buena y capacitar para hacer la elección más importante tanto para esta vida como para después de la muerte (618e4-5)[21]. Céfalo pertenece, pues, a esa mayoría que está totalmente sometida al azar y la necesidad. Por el contrario, Polemarco, quien después resultará siendo un claro ejemplo de conversión, envía por Sócrates para retenerlo y no dejarlo marcharse, así como Glaucón expresa el deseo de escuchar un encomio de la justicia en sí misma y confiesa

[21] También Lear entiende la figura de Céfalo en este sentido (2006, p. 40).

creer ver en él a la persona de quien mejor puede esperarlo (358d2-4); y, por último, Adimanto dice que no toleraría escuchar de Sócrates únicamente un encomio de las recompensas y los honores resultantes de la justicia y la injusticia, y no de lo que producen por sí mismas en sus respectivos agentes, pues reconoce en él a alguien que a lo largo de toda su vida no ha examinado otra cuestión que esa (367d-e). Todos ellos reconocen en Sócrates a esa persona que podrá capacitarlos para distinguir y elegir siempre y en todas partes —ahora y después de la muerte— la vida y la acción buenas[22]. Así se explica el motivo de no dejar marcharse (μὴ αφεῖναι) a Sócrates, el filósofo, como momento estructural del diálogo[23]. Todo esto significa, además, que si bien es verdad que la elección no aparece tematizada sino hasta el final de la *República* (cf. González, 2012, p. 262), ha estado todo el tiempo presente en la acción dramática del diálogo.

No hay que dejar marcharse al filósofo, porque él, al igual que Er y, a través de él, el profeta, tiene un mensaje y una enseñanza que transmitir. Como hemos señalado ya, la función de Er es semejante a la del filósofo: ambos realizan el movimiento de ida y vuelta propio de la *theōría*, ambos son mensajeros de las cosas de «allá» —el primero de la condición *post mortem*, el segundo de lo inteligible— para los hombres. Aun cuando el sentido del «allá» (ἐκεῖ) se va relativizando en el curso de la narración del mito, inicialmente es claro que se refiere a lo que vio después de la muerte, «cuando su alma

[22] En contra, cf. Halliwell: «Sócrates, quien, después de todo, nunca pretende ser un verdadero o perfecto filósofo en el sentido fuerte expuesto en la *República* (i.e. nunca da a entender que ha salido de la caverna) […]» (2011, p. 247, la traducción es mía).

[23] Sobre el motivo de no dejar marcharse al filósofo como elemento estructural de la *República*, cf. Szlezák (1985, pp. 271-326).

había dejado [el cuerpo]» (ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι) e inició una travesía (πορεύεσθαι) hasta llegar a «un lugar maravilloso» (τόπον δαιμόνιον) donde las almas intercambian sus relatos sobre las experiencias vividas una vez muertas (614b8-9). Aun cuando no creo que las correspondencias tengan que darse en todos los detalles, estos son motivos que tienen su contraparte en la filosofía entendida como un proceso de purificación y separación del cuerpo[24]. Si su función desde ya es la de mensajeros de lo que han visto, no pueden olvidar el espectáculo que cada uno ha contemplado. El paralelo entre ambas figuras parece entrar en conflicto con la escena final del mito (González, 2012, p. 270). Pues allí se cuenta que después de la elección, marcharon todos a la planicie del Olvido (Λήθη), un lugar desierto y donde nada crece (621a3-4). Antes de iniciar súbitamente sus nuevas vidas, todas las almas tienen que beber allí de las aguas del río del Descuido (Ἀμέλης, 621a6-7) o del Olvido (621c1-2). Aquí se distingue entre aquellas que disponen de sensatez (φρόνησις) y aquellas que no. Las primeras se salvan (σῳζομένους) de beber más de lo debido, las segundas no, pero, en general, todas las que hayan bebido terminan olvidando todo (621a7-b1). Pareciera, entonces, que todas las almas, incluso las sensatas, entre ellas, sin duda, las almas filosóficas, participarán en cierta medida, por más mínima que fuere, del descuido y del olvido. A Er, en cambio, se le impidió beber el agua (621b5), lo cual le permite

[24] Cf. 527d7-e2: «Gracias a estos estudios el órgano del alma de cada uno se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones […]». No estará demás mencionar que especialmente en el *Fedón* es central esta concepción de la filosofía como proceso de purificación (66a-67d, 69c-d, 114c) y que la muerte purifica al alma separándola del cuerpo (67c). La visión de la belleza pura en el *Banquete* 211d-e es una visión «libre de carnes humanas». Cf. Halliwell (Platón, 1988, p. 164, comentario de 611c3).

recordar y transmitir todo lo que había visto. De esta manera, tendríamos una clara distinción entre la figura de Er y la del filósofo Sócrates, al que sus interlocutores en el diálogo no dejan marcharse. Creo, sin embargo, que las últimas palabras de Sócrates pueden echar mayores luces al respecto.

«De esta manera, Glaucón, se salvó (ἐσώθη) el mito y no se perdió. Y también podrá salvarnos (σώσειεν) a nosotros si le hacemos caso, y así atravesaremos felizmente (εὖ) el río del Olvido y no contaminaremos (οὐ μιανθησόμεθα) nuestra alma» (621b8-c2). El mito podrá salvarnos si le prestamos atención y, actuando con sensatez, bebemos con mesura del agua del río del Olvido. Creer en el mito significa, entonces, actuar con sensatez al beber el agua del río del Olvido, es decir, con medida. Y, de esa manera, podremos atravesarlo felizmente sin contaminar nuestra alma, es decir, sin vernos afectados por las aguas de ese río. A diferencia de Er, a quien no le es permitido beber de las aguas del río del Olvido, las almas sensatas beberán libre y mesuradamente de él para no contaminarse y no olvidar por completo lo experimentado antes de la reencarnación. Esa posibilidad parece ser sugerida por la mención de la diferencia entre los que beben del río con o sin *phrónēsis* (cf. Halliwell, en Platón, 1988, p. 21). Filosóficamente, permanecer impoluta o incontaminada es propio del alma racional, y es a ella a quien corresponde por naturaleza el dominio sobre el alma toda (441e), lo que le permite actuar con sensatez. Por eso, Sócrates interviene ahora y se refiere a la filosofía y a él mismo como filósofo:

> Pero si me creen a mí [que como hemos visto representa en el diálogo al alma racional], teniendo al alma por inmortal y capaz de soportar todos los males y todos los bienes [claras referencias al alma racional y su dominio sobre el resto del alma], siempre tomaremos

> el camino hacia arriba (τῆς ἄνω ὁδοῦ) y practicaremos de todas formas la justicia acompañada de la sensatez (δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτεδεύσομεν), para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses […] Y tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, actuaremos bien y seremos dichosos (εὖ πράττομεν) (621c3-7).

Si creemos en el mito y, además, seguimos las enseñanzas del filósofo Sócrates, conservaremos el alma en su pureza (οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, 611c1-2), como es en verdad (οἷόν ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, 611b10; cf. 612a3), en su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente (ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀεὶ ὄντι, 611e1-2). Esta afinidad y parentesco propios del alma racional son concebidos como condición de la posibilidad no solo de la imitación, sino de la aprehensión y de la unión (μιγείς) con lo que realmente es (490a; cf. 519a-b). Su fundamento es la Idea del Bien (509a2 ss.). Pues, así como el ojo es lo más afín al sol y recibe la vista como un fluido dispensado por este (508b), así también el intelecto —en realidad, la ciencia (ἐπιστήμη) y el conocimiento (γνώσις)— es lo más afín al Bien y recibe de él su poder (δύναμις) (508e). En última instancia, no solo recibe su *dýnamis* del Bien, sino su *aretḗ*, su plena realización. Pues es en y mediante el conocimiento de las Ideas y de la Idea del Bien como el filósofo se vuelve divino en la medida en que es posible para el hombre (500d). Es, por tanto, en y mediante ese conocimiento como se conoce plenamente a sí mismo, pues quien conoce el Bien sabe que conoce, por qué conoce y qué conoce (cf. Politis, 2007, pp. 247-249). Y al conocer el Bien, conoce también el mal, pues una y la misma es la ciencia del bien y del mal (véase el apartado 5.2). Solo así estará en condiciones de distinguir rectamente entre la vida

buena y la vida mala, y de hacer la recta elección. Asimismo, al alcanzar este conocimiento que, como hemos visto, es comparado con la unión erótica, «engendra inteligencia y verdad» (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), es decir, «conoce, vive verdaderamente y se nutre cesando sus dolores del parto» (490b5-7). Consecuentemente, la vida misma es determinada por este conocimiento. Y es este conocimiento, el de la ciencia del bien y el mal desarrollada por Sócrates en parte en la *República*, el que capacitará a la naturaleza filosófica, y solo a ella, para elegir libremente —la elección primordial— las condiciones de vida que le han de permitir el desarrollo de una vida filosófica, es decir, una vida encarnada en la que, en la medida de lo posible, ha de elegir libremente, «siempre y en todas partes» (ἀεὶ πανταχοῦ, 618c5), aquello que contribuya a producir y conservar la *aretḗ*. De esta manera se resuelve la tensión[25] existente entre la elección previa a la encarnación mencionada por el profeta y la elección ética que el hombre ha de hacer una y otra vez aquí y ahora. La elección primordial del alma filosófica es hecha en vista a la excelencia de la vida filosófica, una vida en la que la justicia va acompañada de la sensatez o de la sabiduría (δικαιοσύνην μετὰ φρονέσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, 621c5-6), tanto en la vida presente como *post mortem*. Al no ser afectada el alma filosófica

[25] Cf. Halliwell «Esto [esto es, la elección que tenemos que hacer «siempre y en todas partes» durante la vida presente] manifiestamente contradice la elección irrevocablemente pre-natal (*entonces convertida en "destino"*) que es dramatizada en los pasajes precedentes y siguientes […]. Es difícil entender cómo la noción de una elección pre-natal podría interpretarse literalmente sin menoscabar toda la estructura ética de la *República*. Sin embargo, de igual manera, si el aparato de la reencarnación fuera tomado solo en un sentido alegórico, referido a la elección dentro de esta vida, ¿qué sería entonces de la inmortalidad del alma, la gran premisa de todo el mito?» (Platón, 1988, p. 186, la traducción es mía).

por las aguas del río del Olvido, los límites entre esta vida y la del más allá pierden su significado. De esta manera, la necesidad, que ata a las almas que eligen sometidas por los hábitos de sus vidas anteriores, es superada —*aufgehoben* en su triple sentido hegeliano: negada, conservada y elevada— por la libertad de la elección del alma filosófica, una libertad que, sin embargo, solo está orientada hacia el bien. Lejos de una contradicción entre las advertencias del profeta y las enseñanzas del filósofo, una vez más estamos ante la congruencia entre el *mŷthos* y el logos, un logos que, desde un punto de vista, condiciona y determina al *mŷthos*, pero desde otro, lo representa con una riqueza de sus imágenes que contribuye a la conversión del alma entera, no solo de la racional. Con todo, a fin de cuentas, la filosofía constituye así una nueva mitología, una nueva «historia del alma» (Beierwaltes, 1989, p. 282).

Capítulo 10
La estructura del *Parménides* y los símiles de la línea y de la caverna

Bien conocida es la interpretación que sostiene que el *Parménides* representa un momento de autocrítica y hasta de ruptura en el pensamiento de Platón. La posición criticada en la primera parte de este diálogo suele ser identificada con la Teoría de las Ideas, tal cual aparece expuesta en los diálogos del período intermedio, el *Fedón* y la *República*, supuestamente como una teoría completamente articulada[1]. No obstante, el diagnóstico final de Parménides parece indicar que el problema no se debe tanto a errores fundamentales en la teoría criticada, sino más bien a la inmadurez filosófica del joven Sócrates: «Si alguien, por considerar todas las dificultades planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Ideas de los entes y se negase a distinguir una determinada Idea de cada uno ellos, no tendrá adónde dirigir el pensamiento»[2]. De ahí que una versión

[1] Cf. Owen (1965). La más reciente defensa de esta lectura es la de Rickless (2007).

[2] *Parménides* 135b5-8: εἰ γέ τις δή […], αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει.

modificada de esa interpretación señale que la autocrítica en cuestión no exige cambiar la Teoría de las Ideas del período intermedio en aspectos fundamentales, sino que, siendo una teoría aún inmadura, solo requiere de un mayor desarrollo (cf. Sayre, 1983 y 1996). En contraste con ambas interpretaciones, los estudiosos que toman en cuenta la unidad de forma y contenido como característica fundamental de los diálogos han mostrado, por un lado, que la exposición de la Teoría de las Ideas en el *Fedón* y la *República* no pretende de ninguna manera ser exhaustiva[3] y, por otro, que en el trasfondo de una «analogía directa de situaciones dramáticas» entre la *República* y el *Parménides* se presentan dos exposiciones diferentes de lo mismo, solo que una dirigida por el Sócrates maduro a unos interlocutores interesados, en cierta medida, en la filosofía y, por ello, con imágenes y analogías, y otra en una discusión estrictamente conceptual entre «cabales filósofos» (μάλα φιλόσοφοι) (cf. Miller, 1991, pp. 18 ss.). Cabe, entonces, pensar que más que en un desarrollo o evolución en el pensamiento de Platón, el *Parménides* inicia una nueva fase en la formación del filósofo platónico tal cual aparece expuesta en la alegoría de la caverna. Y precisamente en ese sentido es mi propósito mostrar que este diálogo comparte con la *República* la estructura de esa alegoría que, como hemos visto, forma una sola imagen con los símiles de la línea y el sol (cf. Gutiérrez, 1999 y 2003c). Integrada en una estructura semejante, la presencia de Glaucón y Adimanto en la puesta en escena del *Parménides* deja de parecer «demasiado incidental» como para apoyar la hipótesis de una continuidad entre

[3] En ambos casos, la Teoría de las Ideas es introducida por Sócrates solo con el propósito de acudir en ayuda de su propio discurso (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), logos que en el *Fedón* se ocupa de la inmortalidad del alma y en la *República*, de la justicia, como temas centrales (cf. Szlezák, 1985 y 1993).

ambos diálogos. Por supuesto que esa coincidencia estructural puede parecer meramente casual y, además, se podría objetar que lo expuesto en los símiles tiene un carácter meramente programático. Desde ya, mi propuesta sobre la estructura de la *República* apunta en sentido contrario. Creo, además, que responde ampliamente a la objeción según la cual no hay en Platón un uso alegórico de los desplazamientos locales o de la topografía a la que se recurre en los diálogos[4]. Ahora bien, como hemos visto, Platón ubica el inicio de la *República* al interior de la caverna, al nivel de la *eikasía*, y desde allí, mediante la puesta en práctica de su «arte de la conversión», pretende conducir a sus interlocutores de la manera «más fácil y eficaz» (ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα) hacia el ser verdadero. Sin embargo, en lo que precede hemos visto las limitaciones de ese diálogo. Ante todo, queda claro que en los aspectos fundamentales de la *nóēsis*, la esencia de la Idea del Bien y las diversas especies y caminos de la dialéctica, el Sócrates maduro de la *República* solo nos ofrece imágenes pero, según una distinción suya, imágenes basadas en la *epistḗmē*[5]. Según confesión propia de Glaucón y Adimanto, ese discurso es suficiente para ellos (*República* 506d-e, 504b). La intención misma de Sócrates responde, por tanto, al impulso, la ὁρμή,

---

4 Al respecto, véase el apartado 2.3 (cf. Gutiérrez, 2003c, p. 33, n. 33; Brann, 1989-1990). En general, Sócrates señala que «cuantas batallas entre dioses ha creado Homero, no deben aceptarse en la ciudad, tanto si se han compuesto con sentido alegórico como si no (οὔτ᾽ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν)», pero esto no equivale a la eliminación de discursos o narraciones con sentido alegórico en general, pues allí solo se refiere a los mitos que se deben contar a los niños. Y esto lo justifica diciendo que «el niño (νεός) no es capaz de discernir lo que es alegoría de lo que no lo es (ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή), sino que lo que recibe a tal edad suele ser difícil de borrar y de cambiar» (*República* 378d4-e2).

5 Véanse la distinción entre imágenes basadas en la *epistḗmē* e imágenes basadas en la *dóxa* en 534c5-6.

de los interlocutores. Así pues, asociada al tipo de discurso de la *República*, la facilidad en cuestión contrasta con los grados de dificultad cada vez mayores que Platón subraya en el *Parménides*. Es más, como veremos, el diálogo se refiere a la *eikasía* y la *pístis* para abandonarlas rápidamente y ubicarse en el nivel inteligible.

10.1. El *Parménides*, un «juego» dialéctico

En contraste con la «facilidad» del discurso de la *República*, los tres niveles narrativos del *Parménides*, como parte integrante de su estructura, constituyen un ascenso con un grado cada vez mayor de dificultad y se despliegan a lo largo de los momentos estructurales del diagrama de la línea y la alegoría de la caverna (cf. Miller, 1991). «No es difícil» (οὐ χαλεπόν, *Parménides* 126c5), responde Adimanto al pedido de Céfalo de Clazómenas que, acompañado de cabales filósofos, llega a Atenas en búsqueda de Antifonte para que les narre el diálogo que alguna vez tuvieron un joven y filosóficamente aún inmaduro Sócrates, un Zenón maduro y un anciano Parménides[6]. La respuesta se explica porque la tarea de Glaucón y Adimanto se limita a conducir a los huéspedes desde el ágora (126a2) hasta la casa de Antifonte, quien «vive cerca, en Mélite» (126e9-10), barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis. Tenemos así un primer desplazamiento físico carente de dificultades, pero ya de Antifonte se precisa

[6] Cf. 127c4-5: «Sócrates era, entonces, muy joven», y dado que Aristóteles era aún más joven, es probable que tuviera veinte años (cf. 130e1; 135d5-6); «Zenón rondaba entonces los cuarenta» (127b4); «Parménides, por cierto, era entonces muy anciano; de cabello completamente canoso, pero de aspecto bello y noble, podía tener unos sesenta y cinco años» (127b1-3). Por supuesto que todo ello es una ficción.

que «ahora dedica la mayor parte del tiempo a los caballos» (126e7-8). Consecuentemente, al llegar a su casa lo encuentran «entregándole un freno al herrero» (127a2). Estamos, pues, ante sendos ejemplos de objetos de la *pístis*, animales y artefactos (cf. *República* 510a).

Por su parte, Antifonte, después de titubear inicialmente porque requería de «un gran esfuerzo» (πολὺ ἔργον), les hizo una exposición detallada (διηγεῖτο) (*Parménides* 127a6-7). Evidentemente, se sabía el diálogo de memoria. Y lo conocía por Pitodoro, quien, además de habérselo grabado en la memoria, había sido instruido por Zenón (126c1; cf. *Alcibíades* I 119a). El diálogo mismo tiene lugar, empero, en casa de Pitodoro, ubicada nada menos que «extramuros (ἐκτὸς τειχούς), en el Cerámico» (*Parménides* 127c1). De esta manera, se sugiere el tránsito de lo sensible a lo inteligible. Allí, donde ya se encontraban Zenón y Parménides, llega Sócrates para escuchar la lectura de los escritos de Zenón. El presente del diálogo es, pues, situado en la segunda parte de la línea, la de lo inteligible, que, como aquel, se divide en dos partes. En ese sentido, el tránsito de la primera a la segunda parte de lo inteligible también está marcado por un mayor grado de dificultad. Así pues, Parménides le recomienda al joven Sócrates que se esfuerce y se ejercite más (ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον, 135d3-4; μᾶλλον γυμνασθῆναι, 136a2) ya que el ejercicio que le recomienda representa una «pesada tarea (πολὺ ἔργον) para un hombre de su edad» (136d1). Tenemos, pues, claramente demarcados diversos grados de dificultad que corresponden a los diversos niveles en el ascenso hacia lo inteligible.

10.2. La posición del joven Sócrates y la *diánoia*

La cuestión planteada por Zenón nos remite nuevamente al nivel de lo sensible y la *pístis*, aunque, de todos modos, es una de las figuras que sirven de nexo entre lo sensible y lo inteligible. Pues él mismo toma distancia de su obra al señalar que fue escrita cuando era joven y con afán polémico, que alguien se la robó y, de ese modo, le impidió decidir si la publicaba o no. Con esta referencia a la crítica de la escritura, el Zenón maduro toma distancia de la problemática planteada como aporía en esa obra juvenil, es decir, que si se admitiera la existencia de múltiples cosas, tendrían que ser tanto semejantes como desemejantes (127e). Sin embargo, la aparente aporía inherente a la determinación de un ente sensible por cualidades opuestas no tiene nada de sorprendente (οὐδέ τι θαυμαστόν, 129d5) para el joven Sócrates. Tanto es así que, como ejemplo, se refiere a sí mismo como uno y múltiple a la vez, según que se tomen en cuenta las diversas partes de su cuerpo o se le considere como uno entre muchos otros individuos (129c). Como hemos visto, el asunto ha sido suficientemente examinado en la *República* y tanto allí como aquí es superado mediante la distinción entre lo sensible y lo inteligible. Consecuentemente, el joven Sócrates recurre, sin más, a la participación en lo uno y lo múltiple, en lo semejante y lo desemejante, es decir, a la Teoría de las Ideas (129b ss.), aunque el problema se repite también a este nivel y su solución última nos remite a la teoría del principio o los principios. Sin embargo, a continuación, el anciano Parménides pasa a examinar si el joven Sócrates, que a diferencia del Sócrates maduro de la *República*, desconocía esta teoría, tiene ahora una comprensión cabal de su propia hipótesis.

La primera observación de Parménides se refiere a la extensión del ámbito de las Ideas. Las dudas del joven Sócrates

comienzan cuando el filósofo de Elea se refiere no a propiedades abstractas, sino a entidades como hombre, fuego o agua, que hacen más difícil de aceptar que tengan un ser independiente de su existencia física. Tanto más se resiste a reconocer Ideas de cosas insignificantes o deleznables, como pelo, barro y basura (130c). Todo ello sirve para que Parménides, con un tono que recuerda al sabio del poema, ponga en claro la posición de Sócrates en el conjunto del diálogo:

> Claro que aún eres joven, Sócrates [dice el Eléata], y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas (ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις). Ahora, en razón de tu juventud aún prestas atención a las opiniones de los hombres (130e1-4).

Precisamente del amor del filósofo al «ser que siempre es», dice en la *República*, que «lo aman en su totalidad, sin renunciar de buen grado a parte alguna de él, ni más pequeña ni más grande, ni más valiosa ni menos valiosa (οὔτε τιμιωτέρου οὔτε ἀτιμοτέρου)» (485b5-7). El Sócrates de la *República* y el Parménides del diálogo homónimo coinciden en este punto. Así pues, según el Eléata, la defensa de la hipótesis de las Ideas requiere de alguien con «mucha experiencia» y «naturalmente dotado» (*Parménides* 133b7-8). El joven Sócrates parece carecer aún de la primera, pero en cuanto a lo segundo, Parménides sí le reconoce «un bello y divino impulso hacia los argumentos» (καλὴ καὶ θεία ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους, 135d2-3; cf. ὡς ἄξιος εἶ ἄγασται τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους, 130a9-b1). Evidentemente, la posición de este Sócrates es intermedia entre la opinión y la intelección, exactamente como la *diánoia*[7].

[7] Cf. *República* 511d4-5: ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν; cf. 533d4-6.

A favor de esta interpretación habla también el recurso de Sócrates a las imágenes, que todavía es ambiguo, pues aún no dispone de la fundamentación última de su hipótesis y, por consiguiente, no está en condiciones de dar razón de ella ni de distinguir adecuadamente entre las imágenes y aquello de lo que son imágenes. Coincide en este sentido con la descripción del matemático en el símil de la línea. Así, cuando se discute la alternativa entre la participación de lo sensible en la Idea toda o en parte de ella, cae fácilmente en la trampa que le pone Parménides al sustituir la imagen del día como una unidad temporal que es una y la misma para todos, con la imagen de un velo, es decir, de un todo de partes entendidas físicamente (131a-d). Si no se considerara este aspecto del velo, podría de todos modos servir de ejemplo de la unidad de la Idea, pero Sócrates no tiene aún claridad al respecto y, por ende, la espacialidad y la divisibilidad del velo lo hacen dudar. Esa falta de claridad no le permite prescindir de estos aspectos de la imagen del velo, por lo que confunde la imagen con el original. En otras palabras, pone a la Idea y las cosas sensibles al mismo nivel. Cosifica la Idea. Expresamente se habla en la siguiente objeción de mirar con el alma «del mismo modo» (ὡσαύτως, 132a6) a lo grande en sí y a todas las cosas grandes, cuando, en realidad, sabemos que las Ideas solo son accesibles al intelecto y los entes sensibles a los sentidos. Asimismo, la relación de semejanza simétrica entre Idea y cosa, en la que se basa la objeción a la concepción metafórica de la Idea como paradigma (132d-133), las considera nuevamente como realidades del mismo nivel ontológico. También la propuesta de entender la Idea como pensamiento (νόημα) no hace más que reforzar la ubicación del joven Sócrates en el nivel de la *diánoia* (132b), pues, de esa manera, la convierte en una realidad intramental.

Por último, la objeción relativa a la cognoscibilidad de la Idea (133b-134e) entiende la relación entre el señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de posesión y dominio, es decir, de la misma manera en que se relacionan el señor y el siervo concretos (133e ss.). El error fundamental del joven Sócrates consiste, entonces, en la cosificación de las Ideas, en la confusión de la imagen con el original (cf. *República* 476c). No debería llamar la atención, por ende, que Graeser afirme que Platón tenía buenas razones para no dejarse impresionar por las críticas sobre las que él mismo nos informa (1999, p. 9 y 1996)[8]. Así pues, a pesar de su crítica de la hipótesis socrática, Parménides afirma como conclusión que el pensamiento presupone necesariamente el ser de las Ideas (135b5-8).

10.3. Una tipología en boca de Parménides

Tomando como criterio la recta comprensión de la hipótesis de las Ideas, Platón pone en boca de Parménides una tipología que permite ubicar las diferentes *dramatis personae* en el contexto de los símiles. En primer lugar, caracteriza a aquel que al escucharlos dialogar se encuentra en aporía y niega el ser de las Ideas o, si hubiera que aceptarlo, consideraría que es completamente inaccesible al conocimiento humano (135a3-5). Históricamente, hay aquí una clara referencia a las tesis de Gorgias, con lo cual se identifica además la procedencia de la que Parménides presenta como la mayor dificultad de la hipótesis de las Ideas (133b4). Pero, además, entre los participantes en el diálogo, un claro representante de este primer tipo es Aristóteles, quien, además de ser el más joven e irreflexivo, se hará tristemente célebre como uno de los Treinta Tiranos,

[8] Más extensamente, véase Simpson (2003).

es decir, como alguien cuya propia praxis carece de todo criterio y, por tanto, *de facto* niega la existencia de las Ideas[9]. En realidad, es el único que durante todo el diálogo no deja de estar en aporía[10]. También Zenón podría ser un candidato para este tipo, en tanto plantea que la aporía constituye el punto de partida del diálogo, aunque, como hemos visto, se distancia de este escrito de juventud; además, el carácter destructivo de su dialéctica respecto del mundo sensible tiene como presupuesto a la unidad parmenídea y, de ese modo, se ubica en una mejor posición. Por último, con el recurso a la hipótesis de las Ideas, Sócrates se halla, sin duda, en una mejor posición. El filósofo de Elea ve en él a un «hombre bastante bien dotado (πάνυ εὐφυοῦς) […] capaz de entender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí» (135a7 ss.; cf. 135e). No obstante, el problema de Sócrates radica en que, como le dice Parménides, «Demasiado pronto, antes de ejercitarte, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno [sic] y cada una de las Ideas» (135c8-d1). Sócrates no cumple, por tanto, con la caracterización del dialéctico en la *República*, pues no es capaz de aprehender la definición del ser (λόγος τῆς οὐσίας) de cada cosa y, en consecuencia, no está en condiciones de dar razón de su propia hipótesis. No dispone, por tanto, de intelección (νοῦς) (*República* 534b). No cuenta con el conocimiento del principio universal en que se funda el orden racional de lo inteligible (500c4-5, 476a6-7)[11], el necesario parentesco de la *phýsis*

---

9 Como se dice en *República* 575a, en el alma del tirano vive Eros en total anarquía y anomia.

10 Con un contundente ἀληθέστατα asiente a las aparentes aporías que, a manera de resumen, se presentan en 160b y como conclusión del diálogo (166c5), lo cual indica que no ha entendido que el sujeto de la hipótesis es distinto en cada caso.

11 Parménides aplica la noción de justicia y la injusticia desarrollada en la *República* en la segunda deducción del ejercicio dialéctico, cf. 150a7-b1:

(*Menón* 81c9-d1) o la comunión de las Ideas (*Sofista*), que, como tal, le permitiría relacionar los términos necesarios para la definición. A ello se debe que él mismo afirme que lo llenaría de asombro si alguien primero distinguiera y tomara por separado las Ideas en sí y por sí, y a continuación mostrase que en sí mismas admiten mezclarse y discernirse (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) (*Parménides* 129d-e).

De aquella intelección dispone, en cambio, el tercer tipo en la tipología de Parménides, uno que es «aún más admirable» (θαυμαστότερος), puesto que «habiendo descubierto y discernido suficientemente (ἱκανῶς) y con cuidado estas cosas, es capaz de instruir a otro» (135b1-2). Que el mismo Parménides es el representante por excelencia de este tercer tipo lo demuestra el hecho de que, a pesar de reconocer la dificultad de la tarea (136d1), se deja «persuadir (πείθεσθαι)» (136e9) por los presentes a dar un ejemplo del ejercicio dialéctico «para discernir bien la verdad» (136c5). El mismo Zenón lo presenta como alguien que ha recorrido todos los caminos que hay que recorrer y explorar para «dar con la verdad y adquirir inteligencia (νοῦν σχεῖν) de ella» (136e2-3). Solo uno de esos caminos, el que toma como punto de partida la hipótesis acerca de lo uno, es el que se pretende recorrer con el ejercicio (136a4-137b4). El διέξοδος διὰ πάντων, el recorrido por todos los caminos, dada la dimensión de la empresa, no puede ser puesto por escrito. Solo se puede ofrecer un ejemplo. Y este constituye un «juego» (παιδιάν, 137b2). Con todo, el juego tiene una función mimética respecto de lo que en serio presupone el examen compartido de todos los aspectos implicados y que solo así conduce a la *nóēsis* (cf. *Carta* VII 341c5-d2, 343e1-3, 344b1-c1).

Δυνατὸν οὖν σμικρότητα ἴσην τῳ εἶναι ἢ μείζω τινός, καὶ πράττειν τὰ μεγέθους τε καὶ ἰσότητος, ἀλλὰ μὴ τὰ ἑαυτῆς; Ἀδύνατον. La pequeñez no puede usurpar las funciones de la grandeza y la igualdad.

El ejemplo es, pues, un ejemplo de instrucción al interior de la Academia[12]. Y su contenido, como dice Zenón, no es una banalidad (μή οὐ φαῦλον); esto es, son cosas de mayor valor (τιμιώτερα) las que ahí se examinan. Ahora bien, si hay que evitar que el ejercicio se pierda en las cosas sensibles, como en cierta manera sucede al joven Sócrates, y atenerse a aquellas que han de aprehenderse exclusivamente por el logos considerando que son Ideas, como dice expresamente Parménides (135d1-4)[13], lo único que cabe como contenido, aun cuando forme parte de un «juego», es algo de mayor valor que las Ideas, que le permita dar razón de ellas, es decir, el principio incondicionado (ἀρχὴ ἀνυπόθετος), el objeto supremo de estudio (μέγιστον μάθημα), la Idea del Bien o la teoría de los principios.

10.4. El ejercicio dialéctico: la hipótesis afirmativa y la *anábasis* hacia los principios

10.4.1. Hipótesis I, deducción I. Lo Uno-Uno: la Idea como unidad atómica y aislada en sí misma

La elección de «lo uno» (τὸ ἕν) como tema por ser examinado en el ejercicio dialéctico no es casual, pues el problema que evidencia en el examen crítico de la hipótesis socrática de las Ideas es el de su unidad e integridad. Sin embargo, en cada caso hay que establecer el sentido de «lo uno». Así pues, el sujeto de la primera deducción[14] es «lo uno en tanto uno» (139c) y no

[12] Cf. Schofield: «Si alguno de los diálogos de Platón fue escrito exclusivamente para la Academia, el Parménides ha de tener un gran derecho a ser considerado como tal» (1973, p. 1, la traducción es mía).

[13] Cf. *República* 510b, 511b-c. Niega esto Graeser (1999, p. 14).

[14] Son dos hipótesis contrarias —si lo uno es y si lo uno no es— y, asumo, ocho deducciones. Con la mayoría de intérpretes modernos, y a pesar

en tanto que es (142c): lo uno con exclusión de toda multiplicidad. Siendo así, de inmediato queda excluida la posibilidad de atribuirle predicado alguno, por lo cual no se puede decir de él que es uno ni que es. No hay, por tanto, ni nombre ni enunciado ni conocimiento ni sensación ni opinión que le correspondan (142a3-4). Lo «uno en sí y por sí» no admite predicación ni relación alguna y, por ende, no sirve de explicación ni de su propia identidad ni de la identidad de otros (139b-e). Consecuentemente, considerado en su aislamiento absoluto, lo uno, y con él las Ideas consideradas al modo del joven Sócrates, como unidades atómicas completamente separadas, resulta completamente inútil. El valor de esta deducción es, entonces, fundamentalmente crítico.

Platón hace que Parménides comience el ejercicio con la que presenta como su propia hipótesis (137b3-4), aun cuando, en realidad, en la primera deducción no solo tiene en mente al filósofo del poema, sino la posición eleática en general, en conjunto con las consecuencias que una interpretación sofística saca de ella. Teniendo en cuenta que Parménides considera los «signos» del ser como sus nombres alternativos, no debe llamar la atención que se refiera a lo uno como tema parmenídeo, pero ya la consideración de este uno como *ápeiron*

de que comienza diciendo «digámoslo ahora por tercera vez» (Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν), pienso que la sección 155e4-157b5 solo constituye un apéndice de la segunda deducción, como lo da a entender la referencia a la participación del tiempo en la frase «Si lo uno es tal como lo ha exhibido nuestro examen entonces, si es uno y múltiple y ni uno ni múltiple, y si participa del tiempo, ¿acaso no es necesario que, porque es uno, participe a veces del ser, y que porque no lo es, a veces no participe del ser?» (155e4-8). Precisamente, la sección 151e3-155d4 de la segunda deducción se refiere a la participación de lo uno en el tiempo y del devenir. No comparto, pues, la idea de algunos intérpretes que refieren la expresión «ni uno ni múltiple» a la primera deducción.

nos remite directamente a Meliso[15] y a la conclusión que saca Gorgias de allí. Pues la conclusión misma de esta deducción nos remite claramente al argumento antieleático de Gorgias, en el sentido de que si el ser es eterno, no tiene comienzo ni fin y, por consiguiente, es ilimitado, de manera que tampoco ocupa lugar y, en consecuencia, no es[16]. Parece que Zenón ya había llegado a esta conclusión a partir de la indivisibilidad de lo uno[17]. Estando entre filósofos, las referencias mencionadas ponen en evidencia que Platón no procede como, por lo general, los neoplatónicos, *ex archê̂s*, desde el principio, sino, como explícitamente, Aristóteles, *ex endóxōn*, esto es, a partir de las opiniones recibidas, en este caso, las de los eléatas y el sofista Gorgias[18]. Ahora bien, al poner en boca de Parménides una crítica completamente destructiva del monismo eleático, Platón anticipa la explícita calificación del Eléata como un pensador a la vez «venerable y terrible» (*Teeteto* 183e), ya que de ese modo ve en la hipótesis eleática la doble posibilidad, tanto de una interpretación sofística como de la suya misma[19]. No en vano cierra la primera parte

[15] En 137d7-8 se cita casi literalmente el fragmento DK 30 B2 de Meliso.

[16] Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 68-70 = DK 82 B3; Aristóteles, *De Gorg.* 979b21-6. El argumento de Gorgias se apoya en una confusión deliberada de lo ilimitado temporalmente con lo ilimitado espacialmente.

[17] Cf. Aristóteles, *Metafísica* III 4, 1001b.

[18] Cf. Coxon (1999, p. 134). Como en general en Platón, el motivo de la transmisión del conocimiento es también fundamental en el *Parménides* (cf. διδάξαι, 135b2).

[19] Parcializada me parece la insistencia de Graeser en el parricidio (1999, p. 10) con el propósito de descalificar a Parménides como vocero de la verdad. Platón califica sin ninguna ironía a Parménides como καλὸν καγαθόν (*Parménides* 127b) y, sin duda, la afirmación de que es «más admirable» quien habiendo examinado la Teoría de las Ideas es «capaz de instruir a otro» es una referencia a sí mismo, con quien, además, se identifica Platón.

del diálogo diciendo que el pensamiento no puede renunciar a las Ideas (cf. 135b5-8). Pero, además, la primera hipótesis no constituye una simple negación del pensamiento del Parménides histórico, que podría atribuirse, por ejemplo, a Gorgias. Es, más bien, una negación determinada, pues, a fin de cuentas, solo niega los modos temporales del ser, dejando así abierta la posibilidad de una interpretación que afirme el ser eterno de lo uno. De esta manera, es posible una acción que recoja la hipótesis de lo uno devolviéndola a un nivel superior, en términos de la *República*, una *anaíresis* de la hipótesis (*República* 533c5-8). En ese sentido deben entenderse las referencias de la segunda (*Parménides* 143a4-144e3: αὐτὸ τὸ ἕν; 149d1-2: τὸ ἓν ἄρα μόνον ἐστὶν ἕν), la tercera (157c4: τὸ παντελῶς ἕν; 158a5: αὐτὸ τὸ ἕν) y la cuarta (159c5: τὸ ὡς ἀληθῶς ἕν) deducción a lo uno absoluto, a un uno igualmente indivisible e idéntico consigo mismo que el del poema (cf. DK 28 B8 22, DK 28 B8 29, *Parménides* 146b-c), pero precisamente por eso diferente del uno de la primera deducción, que ni siquiera es idéntico consigo mismo (139b). Es en realidad el análisis del uno de la segunda deducción —la totalidad de lo que es y es uno— el que conduce, en la tercera y cuarta deducciones, a una completa separación de los principios y elementos de los cuales todo está constituido. Así van apareciendo los distintos sentidos del uno que permiten superar una interpretación meramente aporética del diálogo.

En la frase inmediatamente siguiente a la antes citada del *Teeteto*, dice: «Yo conocí efectivamente a este hombre siendo muy joven —dice Sócrates— y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza». Cf. Krämer (1959) y Palmer (1999).

10.4.2. Hipótesis I, deducción II: lo Uno que es. De la *diánoia* a la *nóēsis*

«Pero ahora la hipótesis no es “si lo uno es uno”, qué debe seguirse [como consecuencia], sino “si lo uno es” (νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστιν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἕν, ἀλλ᾽ εἰ ἓν ἐστίν)» (142c2-3). De esta manera, Parménides establece la diferencia entre el sujeto de la primera y la segunda hipótesis. No es ya lo «uno-uno», lo «uno en tanto uno», sino «lo uno que es» (τὸ ἓν ὄν). Del uso del verbo «ser» como cópula pasamos a su uso como predicado verbal. De este «uno» se dice, entonces, que participa del ser (οὐσίας μετέχει, 142c5-6). «Lo uno que es» debe entenderse, por tanto, como un todo cuyas partes son lo uno y el ser. Si «son» partes constitutivas de «lo uno que es», una no puede ser sin la otra, de modo que cada una de las partes tiene, a su vez, a ambos como sus partes y, por ende, «al resultar siempre dos, no será jamás uno», y así *ad infinitum* (143a1). Así pues, a diferencia de lo «uno-uno» de la primera hipótesis, este «uno que es», la totalidad de lo que es y es uno, es una unidad y una multiplicidad indefinida (ἀπειρὸν τὸ πλῆθος, 143a2). Esto vale para todos y cada uno de los miembros de esa totalidad. Son tales en su propia constitución. Y, según nuestra lectura de la *República*, esa totalidad incluye cuando menos a la unidad sensible, al alma y las Ideas (véase el apartado 5.5.).

Resulta interesante ver que en el siguiente argumento Parménides toma expresamente otro camino (ἴθι δὴ καὶ τῇδε ἔτι, 143a4). Presenta, entonces, un argumento que va en otro sentido y que está dividido en tres partes que, en conjunto, constituyen una especie de diagnóstico de la posición del joven Sócrates. Las tres partes son a) la «deducción» de la serie numérica (143a-144a; Allen, 1970), b) la fragmentación del ser (144a-143c) y c) la fragmentación del uno en sí (143c-145e).

La primera parte se puede resumir diciendo que si lo uno es, hay también número y, por tanto, una multiplicidad indefinida. Y comienza con la separación realizada por el pensamiento (διανοίᾳ) de lo uno en sí y el ser. Precisamente por considerarlo a cada uno separado en sí mismo, lo uno en sí y el ser no pueden por sí mismos explicar su diferencia, sino que se requiere para ello de «lo diferente y lo otro» (τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ) como tercer elemento. Si tomamos dos de ellos, en cada caso tendríamos un par que podemos llamar «ambos» (ἄμφω); esto es, un conjunto de dos (συνδύο), en el que cada uno de sus integrantes es uno. En consecuencia, se les puede añadir un tercero y tendríamos tres. Si el dos es dos veces uno, y tres, tres veces uno, es posible tener dos veces dos, tres veces tres, y dos veces tres y tres veces dos. Si dos y tres son, respectivamente, par e impar, habrá pares en un número de veces par e impares en un número de veces impar. Asimismo, habrá pares en un número de veces impar e impares en un número de veces par. De esta manera, se constata la existencia de toda la serie numérica y, con ella, de una multiplicidad indefinida de seres (πολλὰ καὶ πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων, 144a5-6). A diferencia del argumento anterior, la multiplicidad indefinida en cuestión no es una multiplicidad constitutiva propia de una entidad indefinidamente divisible, sino, como la serie numérica, de una multiplicidad distributiva. Ahora bien, de a) se sigue b), es decir, que el ser está distribuido en toda la multiplicidad de los seres y hay un número ilimitado de partes del ser. Sin embargo, como se argumenta en c), no hay una parte del ser que no sea una, pues si no es una (ἕν) no es ninguna (οὐδέν), no es nada; de manera que, al igual que el ser, lo «uno en sí» también estaría fragmentado en multiplicidad de seres y, por tanto, también es pluralidad y multiplicidad indefinida (πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθός, 144e4-5).

Detengámonos un momento en la última parte de este argumento (144d). Habiendo llegado a establecer que lo uno en sí no falta en ninguna de las partes del ser, «ni en la más pequeña ni en la más grande, ni en ninguna otra», Parménides pregunta si el uno está entero (ὅλον) en todas partes. Aquí el Eléata se detiene y le pide a Aristóteles que lo tome en consideración (τοῦτο ἄθρει). Aristóteles admite que es imposible, pues ha oído el dilema ante el cual Parménides pone a Sócrates: si la Idea, siendo una y la misma estuviera toda entera en una multiplicidad de seres separados entre sí, ella estaría separada de sí misma (cf. 131b). Por tanto, a Aristóteles no le queda más que admitir que lo uno en sí, si está simultáneamente presente en todas las partes del ser, está él mismo dividido en tantas partes cuantas partes del ser hay. Hasta aquí, el argumento pretende salvar una presunta inmanencia de «lo uno en sí», pero cae en las mismas aporías a las que se enfrenta la hipótesis socrática de las Ideas. A su vez, sin embargo, esta hipótesis sirve de punto de partida para una reorientación de la misma, un signo manifiesto de la puesta en acción del arte de la conversión. El siguiente argumento invierte el orden de manera tal que, en lugar de afirmar la presencia de realidades de un orden ontológico superior en otro inferior, considera la presencia de lo inferior en lo superior. De esta suerte, la hipótesis considerada parmenídea de que «el todo es uno» (128b) adquiere el sentido que Platón le quiere dar.

La reflexión vuelve sobre los conceptos de todo y parte con el propósito de examinar si lo uno está tanto en sí mismo como en otro (145b-e). Primero se distingue entre dos conceptos de lo uno: por un lado, lo uno como totalidad de las partes (πάντα μέρη) y, por otro, lo uno como el todo entero en sí mismo (αὐτὸ τὸ ὅλον). Pues bien, lo uno como totalidad de las partes, como su simple adición, está contenido en

lo uno como un todo —lo Uno-Todo— mayor que la suma de sus partes. De esta manera, lo Uno-Totalidad de las partes está contenido en lo Uno-Todo. Así entendido, lo Uno está, entonces, en sí mismo. Lo menor está en lo mayor. Pero, lo Uno-Todo no puede estar él mismo contenido en las partes, ni en todas ellas ni en una sola, pues, si está en una, no está en las demás y si está en todas, al estar todo él primero en una, no puede estar en las demás o, según el argumento anterior, estaría separado de sí mismo. En general, si estuviera en las partes, lo ontológicamente mayor estaría en lo menor, lo cual es imposible[20]. De esta manera, Platón/Parménides reorienta nuestra perspectiva. Pero va aún más allá, pues, en contraste con la posición sofística según la cual lo que no ocupa lugar no existe —posición decisiva en la primera hipótesis—, lo Uno-Todo, señala ahora Parménides, ha de estar en algo diferente (ἐν ἑτέρῳ τινί, 145d9), en otro (ἐν ἄλλῳ, e2). Empero, esto otro y diferente en que está, como lo indica la relación entre las partes y el todo, debe ser una unidad mayor y más simple. Y su determinación es la tarea de las deducciones tercera y cuarta. En definitiva, el argumento pone en claro que no es posible defender una supuesta inmanencia de lo ontológicamente mayor tal cual es en sí mismo, por ejemplo las Ideas o la Idea del Bien o lo Uno en sí, en algo ontológicamente menor. El Sócrates maduro de la *República*, cuya teoría es supuestamente criticada en el *Parménides*, parece tener mayor claridad al respecto, como lo muestra su distinción entre la unidad de la Idea en sí y sus múltiples modos de aparecer (*República* 476a). En sí misma cada Idea es una, pero, en razón de la comunidad con los cuerpos, las acciones y entre sí,

[20] Cf. 145d5-6: εἰ γὰρ ἐν τισὶ τὸ ὅλον εἴη, τὸ πλέον ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι εἴη, ἐστιν ἀδύνατον.

aparece múltiple. Como tal, en sí misma no se fragmenta, sino que, más bien, contiene en sí, en su propio modo de ser, esto es, *qua* unidad, sus múltiples modos de aparecer o sus manifestaciones. Pero, a su vez, todas las Ideas son manifestaciones o modos de aparecer de Ideas superiores o más generales y, en última instancia, de la Idea del Bien, en cuya unidad están contenidas «virtualmente» (véanse los apartados 5.1 y 5.5).

10.4.3. Hipótesis I, deducciones III y IV: la reducción a los principios

La primera deducción del ejercicio dialéctico demuestra la imposibilidad de una unidad absolutamente simple que no admite relación alguna. Por el contrario, la segunda deducción demuestra que «lo uno que es», es decir, todo lo que es y es uno, es un compuesto de unidad y multiplicidad indeterminada/indefinida. Las deducciones tercera y cuarta reducen esa totalidad a sus principios y elementos constitutivos. Específicamente, en la tercera (*Parménides* 157b-159b) se examinan las consecuencias que, si lo uno es, se siguen para «los otros que lo uno» (τἆλλα τοῦ ἑνός). «Los otros que lo uno» son, empero, considerados en la medida en que no están completamente privados de lo uno (οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασι), sino que de alguna manera participan de él (ἀλλὰ μετέχει πῃ) (157c). De todos modos, son otros, esto es, distintos de lo uno, puesto que tienen partes. Por la participación en lo Uno, «los otros que lo uno» constituyen un todo compuesto de partes que, como tal, admite todas las afecciones o propiedades contrarias (159a6-7). «Los otros» de la cuarta deducción, en cambio (159b-160b), son examinados en la medida en que están completamente privados de lo uno (τοῦ ἑνὸς πανταχῇ στέρεται, 159e1). Si están completamente privados de lo uno, hay que negarles todas las propiedades

(159d-160a). Por consiguiente, lo uno ha de estar separado (χωρίς) de los otros, y los otros de lo uno (159b6-7). En consecuencia, lo uno verdaderamente uno (τὸ ὡς αληθῶς ἕν) no tiene partes (159c5) y los otros no son ni uno ni múltiples, si están completamente privados de lo uno (159d). Habiendo culminado esta completa separación, Parménides concluye de forma contundente: «Pues todo está dicho cuando uno dice: lo Uno y los Otros» (*πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἓν καὶ τἆλλα*, 159b8-c1). Una afirmación semejante tiene, sin duda, un carácter principista y universal[21] que, claramente, contrasta con la reserva que guarda Sócrates en la *República* y que nos acerca lo más posible a las *ágrapha dógmata*.

Una vez más, la tercera deducción considera a los otros sin privación de lo uno, esto es, en la medida en que de alguna manera participan de lo uno. Son distintos de lo uno porque tienen partes, pues, de lo contrario, serían lo mismo que lo uno absolutamente uno. Estas partes, sin embargo, no pueden ser partes de una multiplicidad meramente distributiva (*πολλά*) ni de una mera suma de sus partes (*πάντα*). Pues si la parte fuera parte de una multiplicidad tomada en el primer sentido, tendría que ser parte de sí misma, lo cual es imposible e impediría, además, que fuera parte del resto de partes de esa multiplicidad. Si no es parte de todos y cada uno de los miembros de la multiplicidad, no lo es de la multiplicidad, y si no es parte de la multiplicidad, no lo es de ninguno de sus miembros. Ambas formas de multiplicidad carecen del carácter de totalidad que da sentido a las partes en tanto tales. Por ende, tampoco puede ser parte de la suma de las partes. En verdad, desde un comienzo es claro que las partes son, por definición, partes de un todo (ὅλον) o, en los términos

[21] En contra de esta lectura véase Krämer (1966, pp. 66-67, n. 110).

de Parménides, «de un uno formado de múltiples [partes] (ἓν ἐκ πολλῶν)» (157e4), un «uno-todo» que, sin embargo, es un «todo uno acabado (ἓν ὅλον τέλειον)», que justamente por su carácter completo y acabado no puede ser reducido a la suma de sus partes. Es, por tanto, en virtud de un todo de una naturaleza distinta de las partes (ἕτερον τι, 158d4), en virtud de «una cierta Idea» (μιᾶς τινὸς ἰδέας, 157d8), que las partes son integradas en un todo ordenado en el que «cada una» es distinta de las demás y adquiere sentido mediante su articulación en el conjunto. Pero, además, por la segunda deducción sabemos que, si no ha de ser nada, el todo presupuesto por las partes debe estar en algo diferente (ἐν ἑτέρῳ τινί, 145d9), en una realidad necesariamente mayor que el todo, esto es, en lo uno absolutamente uno (παντελῶς ἕν). Pues tanto lo uno-todo como lo uno-parte requieren de la participación en lo uno absolutamente uno para ser tales. Mientras que toda otra realidad que lo uno, sea como todo, sea como parte, constituye una realidad unificada por la acción de lo uno, sin la cual no sería «ni uno ni más que uno». En otras palabras, «no sería ninguna [no una = nada]», «ser uno» —dice explícitamente Parménides parafraseando la posición del Parménides histórico respecto del ser— «no le es posible sino a lo uno en sí» (158a; cf. 159c). Así pues, solo lo uno es uno, mientras que todo lo demás, «los otros que lo uno», precisamente porque participan de lo uno, son múltiples y no solamente uno. Estamos, por tanto, ante una estructura ascendente de la realidad que encuentra su cúspide en lo uno como principio primero de determinación. Mientras que las partes están en el todo, el todo, a su vez, está en lo uno. Así adquiere su sentido platónico la hipótesis caracterizada inicialmente como parmenídea: el todo «es» uno, pues las partes son sinópticamente aprehensibles en y por lo uno-todo (= Idea), y este, a su vez,

en y por la unidad de lo uno absolutamente uno. En última instancia, todo se resuelve en la unidad de lo uno, al igual que lo que hemos visto con relación a la Idea del Bien como Idea de las Ideas, como determinación de las determinaciones.

Mientras que lo uno absoluto es concebido como la única unidad absolutamente simple (157c4, 158a5-6) y «los otros que lo uno» que participan en lo uno son, individualmente, unos y múltiples a la vez, la naturaleza de los otros que están completamente privados de lo uno sigue siendo oscura. ¿Por qué la separación radical de lo uno y «los otros que lo uno» no simplemente convierte a estos otros en nada, como sucede a raíz de la negación absoluta de lo uno en la octava deducción? La tercera deducción presenta, en este sentido, un experimento de la *diánoia* que hace pensar en una reducción de la totalidad de lo que es, de «lo uno que es», a sus últimos elementos y principios. El punto de partida son los otros que no están completamente privados de lo uno y que, como tales, participan de él. Estos, como hemos visto, constituyen, mientras participan de lo uno, un todo compuesto de múltiples partes. Pero, entonces, Parménides propone pensar en el momento en que los otros «comienzan» a participar en lo uno (τότε ὅτε μεταλαμβάνει, 158b9) o, por mor de mayor claridad, en un momento previo a la participación:

> Si de estas [multiplicidades = πλήθη] quisiéramos sustraer o separar (ἀφελεῖν) mediante el pensamiento (διανοίᾳ) aquello más pequeño que «nos» sea posible (ὡς οἷοί τέ ἐσμεν)[22], ¿no es necesario que aquello sustraído o separado (τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο), si no participa de lo uno, sea multiplicidad y no uno? (158c2-4)

[22] Referencia a los pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, atomistas).

En realidad, la separación en cuestión va más allá de lo que está dentro de nuestras posibilidades, pues solo querría decir que eso «pequeño» que hemos sustraído es divisible *ad infinitum*[23]. Pero aquí se trata de una instancia que no participa ya de lo uno y, por tanto, carece de todo límite y determinación. Así pues, mediante esta *aphaíresis* se anticipa ya la consideración de «los otros» desde la perspectiva de la separación radical de lo uno y de los otros propuesta en la cuarta deducción y se pone énfasis en la continuidad de las deducciones. Los «otros» son considerados «en sí» (αὐτά γε, 158b7). Esto conduce finalmente —todavía en la tercera deducción— a la *aphaíresis* o separación (οὕτως) de aquella naturaleza que en y por sí misma es diferente de la Idea (αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους)[24]. Lo restante es solamente una indeterminación en multiplicidad (ἄπειρον πλήθει), a la cual, poco antes, y a falta de una mejor denominación, se le ha llamado «multiplicidades» (πλήθη)[25]. Lo que sigue a esta denominación no deja ninguna duda de que se trata de una instancia que carece completamente de unidad: «¿Y no son, pues, multiplicidades, en las que lo uno no está?» (ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔνι;) (158b8-9). Esto es expresamente confirmado en la cuarta deducción, en la que, de los otros completamente privados de lo uno, se dice que es imposible que participen de lo uno, del dos, del tres, de lo par y de lo impar (160a).

---

[23] El *regressus ad infinitum* que servía de objeción a la Teoría de las Ideas es aplicado ahora a las posiciones estrictamente «físicas» de los pluralistas.

[24] Cf. Aristóteles, *Metafísica* A 6 987b33: τὸ δὲ δύαδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμούς.

[25] Por el contrario, Zekl traduce *Menge*, como «cantidad» (Platón, 1972), con lo que sugiere que se trata, como en el argumento anterior, de algo ilimitado en cantidad, lo cual es imposible si la instancia en cuestión no participa en modo alguno de lo uno.

Una confirmación más de que, a pesar del carácter lúdico del *Parménides*, hay suficientes alusiones a una reducción de la totalidad de lo que es a sus últimos principios y elementos se encuentra en la cuarta deducción. Pues, una vez alcanzada la separación de lo uno y los otros (cf. 158b8-c1), solo resta aplicar el principio de tercio excluido o, dicho de otra manera, si lo uno y los otros agotan todas las posibilidades, *tertium non datur*. Junto a lo uno y los otros no hay algo diferente (ἕτερον), algo diferente de lo uno y diferente de los otros (ὃ ἄλλο μέν ἐστι τοῦ ἑνός, ἄλλο δὲ τῶν ἄλλων) (159b). Empero, de este modo, se refiere a una tercera realidad en la cual ellos mismos podrían estar como «en lo mismo» (ἐν ᾧ […] τῷ αὐτῷ, 159c), es decir, se refiere a una entidad constituida por ellos mismos. Así pues, incluso si no se habla de *archaí*, queda claro que lo uno y los otros actúan como principios y elementos. De esta forma, la *anábasis* hacia los principios ha alcanzado su cúspide. Pero la tercera deducción —puesto que en ella se considera a los otros en tanto en cuanto participan en lo uno, esto es, en una condición previa a la radical separación— confirma nuestra lectura: allí se habla de la génesis (γίγνεσθαι) de algo diferente (ἕτερόν τι) en los otros privados de lo uno y, por consiguiente, hasta ahí carentes de toda determinación[26]. Y eso «diferente» surge de la *koinōnía*, de la comunión de lo uno y los otros (ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων). Esto indica claramente

[26] La referencia a la génesis no tiene por qué entenderse como generación temporal, sino en el sentido en el que, en *República*, se dice del sol que ha sido «engendrado» (ἐγέννεσεν, *República* 508b13, τεκοῦσα, 517c2) por la Idea del Bien, de suerte que Sócrates puede referirse a esta última como «padre» del sol y a este como «hijo» o «descendiente» del Bien (πατήρ/ἔγκονος, 506e4; e2). En el mismo sentido, Aristóteles se refiere a la generación (γεννᾶν) de la realidad mediante la interacción de lo Uno y la Díada (*Metafísica* 987b34; TP 22 A y otros).

que lo uno actúa aquí como principio de determinación en los otros, que, a su vez, en sí mismos, carecen de toda determinación. Pero lo que llega a ser, de esta manera, ese «algo diferente», otorga (παρέσχε) límite y determinación (πέρας) a los otros. En otras palabras, ese «algo diferente» son las Ideas, cada una de las cuales delimita y determina las diversas partes que surgen, integrándolas en cada caso en un todo delimitado con respecto a otros (πρὸς ἄλληλα), cada uno de los cuales, como resultado de la acción delimitadora de otras Ideas, también es un todo. Dicho de otra manera, las Ideas surgen por la interacción de estos principios. De ahí que la Idea sea concebida como un todo (ὅλον) que ha surgido como un uno perfecto y acabado de todas sus partes (ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός, 157e2), pero que a la vez perfecciona y completa (τέλειον) a los otros poniendo el límite y la determinación en ellos. Pues, mediante su comunidad con las otras Ideas y, en última instancia, con lo Uno/Bien que las reúne, la Idea tiene en sí todas las determinaciones que la hacen ser lo que es, pero, a su vez, actúa como principio de determinación de las apariencias inteligibles —las Ideas de menor rango— y sensibles. Ella transforma a los otros en partes de un todo. Puesto que en el nivel inteligible la determinación es plena, el efecto de los otros —de aquella naturaleza diferente de la Idea— solo se puede manifestar en la multiplicidad de las Ideas —multiplicidad distributiva— y en el carácter unimúltiple de cada Idea —su constitución como un todo acabado de múltiples partes—. En el ámbito sensible, en cambio, queda siempre un grado de indeterminación (ἀπειρίαν) producido por esa naturaleza de los otros considerada en sí misma[27].

[27] Vale la pena citar el pasaje 158d: «Para los otros que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con lo uno y con ellos mismos, según parece, surgirá en ellos algo diferente, que provee el límite de los unos respecto

Una concepción semejante coincide, sin duda, con el informe de Aristóteles sobre las *ágrapha dógmata*:

> Es evidente, pues, por lo dicho que [Platón] se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas) […] que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente a uno y otro de estos principios (*Metafísica* A6, 988a).

10.5. El ejercicio dialéctico: la hipótesis negativa y la *katábasis* desde los principios

Más allá de ser «demasiado incidental», la analogía con la *República* determina la estructura del *Parménides*. En la primera obra, una vez que se establece la Idea del Bien como principio universal (ἀρχὴ τοῦ παντός, *República* 511b7) y, de ese modo, como la medida más exacta (ἀκριβέστατον μέτρον, 504c1-4, e2-3), sigue a continuación el examen de las formas de gobierno y de individuos más o menos carentes de unidad y, por ello, deficientes (libros VIII-IX). Del mismo modo, en el *Parménides*, después de establecer lo uno en sí y la multiplicidad indeterminada como los términos y principios últimos de todo, se intenta verificar la visión de la realidad que resulta de la negación relativa (deducción V) y absoluta (deducciones VI, VII y VIII) del ser de lo uno[28].

---

de los otros; pero su naturaleza produce en ellos mismos una indeterminación» (τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δ᾽ ἑαυτῶν φύσις καθ᾽ ἑαυτὰ ἀπειρίαν).

[28] Sin referencia a la analogía con la *República*, cf. Migliori (1990).

La relatividad de la negación del ser de lo uno en la quinta deducción se puede reconocer desde un inicio, pues se dice que, independientemente de la negación o afirmación del ser de cualquier objeto, su mera posición como sujeto de la hipótesis presupone su conocimiento como diferente de cualquier otro, ya que, de lo contrario, no sabríamos a qué se refiere la negación[29]. La misma inteligibilidad de la hipótesis y su valor de verdad (*Parménides* 161e) presuponen que lo uno en cuestión «es», aun cuando es «algo que no es» (162a). Lo entendemos, entonces, como sujeto de una proposición, con lo cual nos ubicamos en el ámbito del lenguaje. De esta manera, aunque sin desarrollar un estudio semántico del ser, aparece aquí claramente enunciada una comprensión del no ser como diferencia (160c-d). De ahí se sigue que este «uno que no es», si ha de ser diferente de los otros, tiene que admitir una serie de determinaciones: el «aquel», el «algo», el «de este», el «para este» y «muchas otras» (160e-161a). Ahora bien, es notable cómo Parménides, para evidenciar la negación de lo uno como principio de determinación, deduce las determinaciones de las que participa este uno a partir de la diferencia: «Pues, ya que los otros», dice, «son diferentes de lo uno, también tendrán que ser de diferente tipo (ἑτεροῖα)» y, por ende, «diversos» (ἀλλοῖα) y, en consecuencia, «desemejantes» (ἀνόμοια); y todo ello respecto de lo uno como desemejante. Con ello, da a entender que este uno y estos otros se hallan al mismo nivel y es a partir de esta desemejanza de lo uno respecto de los otros que deduce la semejanza de lo uno consigo mismo, semejanza —y no identidad, como cabría esperar— sin la cual no sería posible hablar sobre este

[29] Cf. 160d2 ss.: «Cuando se dice "uno", se enuncia, en primer término, algo que se conoce y, luego, diferente de los otros, se le añade a él el ser o el no ser».

uno ni, por tanto, formular la hipótesis (161a). Del mismo modo, la igualdad, que inicialmente le es negada, es deducida a partir de la desigualdad entre la grandeza y la pequeñez. Así pues, si se niega lo uno-principio, solo queda el reino de la desemejanza y la desigualdad. Si volvemos a los símiles, nos encontramos en el ámbito de la *pístis* y sus objetos.

Si en la quinta deducción se niega el ser de lo uno solo relativamente, la sexta supone que lo uno de ningún modo es ni participa del ser (οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν, 163c). Siendo absoluta la negación del ser de lo uno, los otros no pueden mantener relación alguna con él (164a) ni puede haber conocimiento ni opinión ni percepción ni explicación ni, por último, nombre alguno de este «uno» que no es (164b). Lo uno que no es en absoluto carece de toda determinación (164b). Por su parte, la sétima deducción también parte de la negación absoluta de lo uno, solo que, a diferencia de la sexta, que examina las consecuencias que se siguen para el uno mismo, considera las que se siguen para «los otros que lo uno», al menos en la medida en que son objeto del discurso (λόγος, 164b). Pero, entonces, lo uno de lo cual son diferentes no es lo uno en sí, sino otros como él (164c). Son otros, pero solo en cuanto diferentes entre sí. La diferencia es recíproca. Además, ante la negación absoluta de lo uno en sí, la diferencia no se puede explicar ya en virtud de que cada uno «es» uno, sino solo en la medida en que poseen su unidad, como todas sus demás determinaciones, solo en apariencia. Son, pues, diferentes entre sí solo en cuanto pluralidades o multitudes (κατὰ πλήθη, 164c7) con límites tanto externos como internos meramente aparentes (165a). Lo que en apariencia es una unidad no es más que una masa (ὄγκος) ilimitada en multiplicidad (ἀπειρὸς πλήθει, 164d1), en la que lo aparentemente más pequeño resulta ser múltiple y enorme

respecto de sus partes. Solo quedan múltiples masas que tienen la apariencia (φάντασμα) de poseer determinaciones opuestas a la vez, «como si fueran una imagen en un sueño» (164d); son meros *phantásmata toû hetérou* (165d1-2). En suma, si se niega lo uno como principio, solo quedan la mera apariencia[30] o «figuras sombreadas» (ἐσκιαγραφημένα, 165c7). Es el reino del principio del *Homo mensura*. Estamos, pues, en el nivel de las sombras y la *eikasía.*

Pues bien, mientras que los sentidos distinguen estas determinaciones según su perspectiva y condición (165d), la *diánoia* descubre que en estas masas se hace pedazos y se fragmenta todo lo que es[31], con lo cual se hace alusión a la función desintegradora de los otros completamente privados de lo uno, de la naturaleza privada de lo uno (158d). La *diánoia* descubre la aporía inherente a los sentidos, pero, a su vez, carece de un principio que le sirva de criterio para no perderse en la multiplicidad. Por una parte, entonces, la posición inicial de Zenón es estrictamente negativa y destructiva: solo ve la aporía inherente a la afirmación de la multiplicidad. Por otra, la hipótesis «socrática» dianoética de las Ideas como recurso para salir de esa aporía no hace más que replantear el problema a un nivel ontológico superior. Pues como muestra el diálogo entre Sócrates y Parménides, en la medida en que el joven Sócrates no dispone de un principio seguro que le sirva de fundamento de su propia hipótesis, está expuesto a perderse en la multiplicidad ilimitada. Solo lo uno absolutamente uno pone el límite y la determinación. Y, por ello, es «principio». Ello es verificado *ex negativo* por la octava y última deducción.

[30] Los verbos φαίνεσθαι y δοκεῖν son determinantes en esta hipótesis.

[31] Cf. 165b4-6: Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἄν τις λάβῃ τῇ διάνοιᾳ.

Pues la negación absoluta de lo uno implica, en última instancia, que los otros no son ni uno ni múltiples y, en consecuencia, no son nada (165e-166c). Pues, según un juego de palabras empleado en la *República* (476a2-3) y repetido en el *Parménides* (144c4-5), lo que no es uno no es ninguno, esto es, no es nada.

Bibliografía

Autores antiguos

Alcino (1993). *The Handbook of Platonism*. Traducción, introducción y comentarios de John Dillon. Oxford: Clarendon.

Aristóteles (1955). *Fragmenta Selecta*. Edición de William David Ross. Oxford: Clarendon.

Aristóteles (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Edición de Werner Jaeger. Oxford: Oxford University Press [varias reimpresiones].

Aristóteles (1979[1894]). *Ethica Nicomachea*. Edición de Ingram Bywater. Oxford: Clarendon.

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica.* Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1997). *Política.* Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

DK-Diels, Hermann & Walther Kranz (ed.) (1951-1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Sexta edición. Tres volúmenes. Berlín: Weidmann.

Hesíodo (1997). *Theogony*. Edición con prolegómeno y comentarios de Martin Litchfield West. Oxford: Clarendon [reimpresión de la edición de 1966].

Homero (1999). *Ilíada*. *Odisea*. Edición de Carlos García Gual. Traducciones de Emilio Crespo Güemes y José Manuel Pabón. Madrid: Espasa.

Píndaro (1990). *Odas Triunfales.* Introducción, traducción y notas de José Alsina. Barcelona: Planeta.

Píndaro (2002). *Odas*: *Olímpicas*, *Píticas, Nemeas, Ístmicas*, *Fragmentos*. Traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos.

Píndaro (2005). *Odas*: *Olímpicas*, *Píticas, Nemeas, Ístmicas*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. Madrid: Gredos.

Platón (1900). *Platonis opera*. Edición de John Burnet. Tomos I-IV. Oxford: Oxford University Press [varias reimpresiones].

Platón (1958). *Der Staat.* Traducción de Karl Vretska. Stuttgart: Reclam.

Platón (1963[1902]). *The Republic of Plato.* Edición con anotaciones críticas, comentarios y apéndices de James Adam. Segunda edición con una introducción de David A. Rees. Dos volúmenes. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (1972). *Parmenides*. Traducción de Hans Günter Zekl. Hamburgo: Meiner.

Platón (1981). *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Volúmenes I-III. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Platón (1981-1999). *Diálogos*. Primera edición. Madrid: Gredos.

1981-1985, volumen I: *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*.
1983-1987, volumen II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*.
1986-1988, volumen III: *Fedón, Banquete, Fedro*.

1986-1988, volumen IV: *República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan.
1988, volumen V: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*.
1992, volumen VI: *Filebo, Timeo, Critias*.
1992, volumen VII: *Dudosos, Apócrifos, Cartas*.
1999, volumen VIII: *Leyes*.
1999, volumen IX: *Leyes*.

Platón (1983). *Plato's Parmenides*. Traducción y análisis de Reginald E. Allen. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Platón (1988). *Republic 10*. Traducción y comentarios de Stephen Halliwell. Warminster: Aris & Phillips.

Platón (1993). *Republic 5*. Traducción y comentarios de Stephen Halliwell. Warminster: Aris & Philips.

Platón (1998). *República*. Tercera edición. Volumen IV de *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Platón (1998-2007). *Repubblica*. Volúmenes I-VII. Traducción y comentarios de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliopolis.

1998, volumen II, libros II-III.
1998, volumen III, libro IV.
2000, volumen IV, libro V.
2003, volumen V, libros VI-VII.
2005, volumen VI, libros VIII-IX.
2007, volumen VII, libro X.

Platón (1999). *Fedón, Banquete, Fedro*. Segunda edición. Volumen III de *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Platon (2000). *Der Staat. Politeia.* Traducción de Rudolf Rufener. Introducción, explicaciones, índice y referencias bibliográficas por Thomas Alexander Szlezák. Düsseldorf-Zürich: Artemis.

Platon (2002). *La République*. Traducción y presentación de Gaston Leroux. París: Flammarion.

Platón (2003). *Platonis Rempublicam*. Edición de Steven R. Slings. Oxford: Oxford University Press.

Platón (2006). *Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

Platón (2009a). *Fedón*. Traducción, notas e introducción de Alejandro G. Vigo, Buenos Aires: Colihué Clásica.

Platón (2009b). *La República*. Introducción, traducción y notas de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid: Akal.

Platón (2012). *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Introducción de Álvaro Vallejo. Milán: Silvio Berlusconi.

Autores modernos

Allen, Reginald E. (1970). The Generation of Numbers in Plato's Parmenides. *Classical Philology*, *65*(1), 30-34.

Annas, Julia (1992). *An Introduction to Plato's Republic*. Octava edición. Oxford: Clarendon Press.

Annas, Julia (1999). *Platonic Ethics. Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.

Annas, Julia (1999). What Use Is the Form of the Good? En *Platonic Ethics. Old and New* (pp. 96-116). Ithaca: Cornell University Press.

Arends, J.F.M. (1988). *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*. Leiden: Brill.

Baltzly, Dirk (1997). Knowledge and Belief in Republic V. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *LXXIX*, 239-79.

Barker, Ernest (1970[1918]). *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. Londres: Methuen.

Beierwaltes, Werner (1989). Logos im Mythos. Marginalien zu Platon. En Michael Langer y Anselm Bilgri (eds.), *Weite des Herzens. Weite des Lebens. Festschrift zum 25-jährigen Abtjubiläum von O. Lechner*. Volumen 1 (pp. 273-287). Ratisbona: Friedrich Pustet.

Benson, Hugh H. (2008). Knowledge, Virtue and Method in *Republic* 471c-502c. *Philosophical Inquiry*, *XXX*(3-4), 87-114.

Benson, Hugh H. (2010). Plato's Philosophical Method in the *Republic*: The Divided Line (510b-511d). En Mark L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide* (pp. 188-208). Cambridge: Cambridge University Press.

Blondell, Ruby (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blössner, Norbert (1997). *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*. Stuttgart: Steiner.

Brann, Eva (1989-1990). The Music of the Republic. *The St. John's Review, XXXIX*(1-2), 1-103.

Brisson, Luc (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada.

Bruchmüller, Ulrike (ed.) (2011). *Hermeneutik und Prinzipiendenken: von Platon über Aristoteles zu Plotin* (pp. 329-344). Hildesheim: Olms.

Burnet, John (1972[1911]). *Plato's Phaedo*. Edición, introducción y notas de John Burnet. Oxford: Clarendon.

Calabi, Francesca (1998). La nobile menzogna. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentarios de Mario Vegetti. Volumen II, libros II-III (pp. 445-457). Nápoles: Bibliopolis.

Campese, Silvia (2003). La caverna. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentarios de Mario Vegetti. Volumen V, libros VI-VII (pp. 197-207). Nápoles: Bibliopolis.

Cattanei, Elisabetta (2003). Las matemáticas en los libros centrales de la *República de Platón*. En Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la* República *VI-VII de Platón* (pp. 53-72). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Chen, Ludwig C.H. (1992). *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner.

Cherniss, Harold (1972[1944]). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Nueva York: Russell & Russell.

Collobert, Catherine, Pierre Destrée & Francisco J. González (2012). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill.

Cornford, Francis MacDonald (1939). *Plato and Parmenides*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Correa, Alfonso & José María Zamora (eds.) (2009). *Eúnoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cotton, Anne K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coxon, A.H. (1999). *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides. with an English Translation.* Assen: Van Gorcum.

Crombie, Ian M. (1962). *An Examination of Plato's Doctrines*. Tomo I, 2. Nueva York: Prometheus.

Cross, Robert C. & Anthony D. Woozley (1964, 1979). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. Londres: Macmillan.

Delcominette, Sylvain (2008). Facultés et parties de l'âme chez Platon. *Plato*, 8, 1-39.

Desjardins, Rosemary (2004). *Plato and the Good. Illuminating the Darkling Vision*. Leiden: Brill.

Destrée, Pierre (2012). Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic. En Catherine Collobert, Pierre Destrée y Francisco J. González (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 109-124). Leiden: Brill.

Destrée, Pierre (2014). How can our Fate be Up to Us? Plato and the Myth of Er. En Pierre Destrée, Ricardo Salles y Marco Antônio Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Agency and*

Responsibility in Ancient Philosophy (pp. 25-38). San Agustín: Academia.

Destrée, Pierre & Fritz Georg Herrmann (eds.) (2011). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.

Devereux, Daniel (1979). Socrates First City in the Republic. *Apeiron, XIII*, 36-40.

Devereux, Daniel (1994). Separation and Immanence of Forms in Plato's Theory of Forms. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *XI*, 63-90.

Dominick, Yancy Hughes (2010). Seeing Through Images: The Bottom of Plato's Divided Line. *Journal of the History of Philosophy 48*(1), 7.

Dorter, Kenneth (2004). The Divided Line and the Structure of Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, *21*(1), 1-20.

Dorter, Kenneth (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Ebert, Theodor (1974). *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlín: De Gruyter.

Erler, Michel (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlín: De Gruyter.

Ferguson, A.S. (1921). Plato's Simile of Light Part I. *Classical Quarterly,* 15, 131-152.

Ferguson, A.S. (1922). Plato's Simile of Light Part II. *Classical Quarterly,* 16, 15-28.

Ferguson, A.S. (1934). Plato's Simile of Light Again. *Classical Quarterly,* 28, 190-210.

Ferrari, Franco (2000a). Conoscenza e opinione: il filosofo e la città. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Volumen IV, libro V (pp. 393-419). Nápoles: Bibliopolis.

Ferrari, Franco (2000b). Teoria delle idée e ontologia. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Volumen IV, libro V (pp. 365-391). Nápoles: Bibliopolis.

Ferrari, Franco (2003). L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Volumen V, libros VI-VII (pp. 287-325). Nápoles: Bibliopolis.

Findlay, John N. (1974). *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Fine, Gail (1978). Knowledge and Belief in Republic V. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *LX*, 121-139.

Fine, Gail (1990). Knowledge and Belief in Republic V-VII. En Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology* (pp. 85-115). Cambridge: Cambridge University Press.

Foley, Richard (2008). Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI. *Journal of the History of Philosophy*, *46*(1), 1-23.

Frede, Dorothea (1996). Platon, Popper und der Historizismus. En E. Rudolph (ed.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon* (pp. 74-107). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Frede, Dorothea (1997). Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b). En Otfried Höffe (ed.), *Platon: Politeia* (pp. 251-264). Berlín: Akademie.

Friedländer, Paul (1964). *Platon*. Volúmenes I-III, Tercera edición. Berlín: De Gruyter.

Fronterotta, Francesco (2010a). La concezione dell' anima nella «Repubblica» di Platone. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, *89*(3), 517-552.

Fronterotta, Francesco (2010b). Plato's Republic in the Recent Debate. *Journal of the History of Philosophy*, *48*(2), 125-152.

Fronterotta, Francesco (2013). Plato's Psychology in Republic IV and X: How Many Parts of the Soul? En Noburu Notomi y Luc Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)* (pp. 168-178). San Agustín: Academia.

Gaiser, Konrad (1968a). *Platons Ungeschriebene Lehre*. Segunda edición. Stuttgart: Klett Cotta.

Gaiser, Konrad (1968b). Testimonia Platonica. En *Platons Ungeschriebene Lehre* (pp. 441-547). Stuttgart: Klett Cotta.

Gaiser, Konrad (1974). Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545d-547a. En K. Döring y W. Kullmann (eds.), *Studia Platonica* (F.S. Hermann Gundert) (pp. 49-85). Ámsterdam: Grüner. Reimpreso en *Gesammelte Schriften* (pp. 411-450).

Gaiser, Konrad (1985). *Il paragone della caverna: variazioni da Platone a oggi*. Nápoles: Bibliopolis.

Gaiser, Konrad (1986). Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften. *Antike und Abendland*, 32, 89-124. Reproducido en *Gesammelte Schriften*.

Gaiser, Konrad (2004). *Gesammelte Schriften*. Edición de Thomas Alexander Szlezák con la participación de Karl-Heinz Stanzel. San Agustín: Academia.

Gentzler, Jyl (1991). «Συμφωνεῖν» in Plato's Phaedo. *Phronesis, 36*, 265-276.

Gerson, Lloyd (2003). *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press.

Gigon, Olof (1976). *Gegenwärtigkeit und Utopie*. Zúrich: Artemis.

Gigon, Olof (1962). Platon und die politische Wirklichkeit. *Gymnasium*, 69, 205-219. Reproducido en Andreas Graeser (ed.), 1972. *Studien zur antiken Philosophie*. Berlín: De Gruyter.

Gill, Christopher (1995). *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

González, Francisco J. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V. *Phronesis, 41*, 245-75.

González, Francisco J. (2012). Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration. En Catherine Collobert, Pierre Destrée y Francisco J. González (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 259-278). Leiden: Brill.

Gosling, John C. (1960). Republic V: ta polla kala, etc. *Phronesis*, 5, 116-128.

Gosling, John C. (1968). Δόξα and δύναμις in Plato's Republic, *Phronesis*, 13, 119-130.

Graeser, Andreas (1969). *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. Múnich: C.H. Beck.

Graeser, Andreas (1991). Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V. *Philosophisches Jahrbuch, 98*(2), 365-388.

Graeser, Andreas (1996). Wie über Ideen sprechen?: «Parmenides». En Theo Kobusch y Burkhard Mojsisch (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung* (pp. 146-165). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft.

Graeser, Andreas (1999). *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Berna: Paul Haupt.

Greene, William C. (1944). *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Gundert, Hermann (1971). *Dialog und Dialektik. Zur struktur des platonischen Dialogs*. Ámsterdam: Grüner.

Guthrie, William K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Volumen IV. Cambridge: Cambridge University Press

Guthrie, William K.C. (1998[1962]). *Historia de la filosofía griega. IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos.

Gutiérrez, Raúl (1999). La areté del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico. *Areté, XI*(1-2), 57-70.

Gutiérrez, Raúl (2002). La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 26, 43-60.

Gutiérrez, Raúl (2003a). En torno a la estructura de la *República* de Platón. *Apuntes Filosóficos*, 22, 81-94.

Gutiérrez, Raúl (2003b). La dialéctica del Bien y el Mal en la *República* y el *Parménides*. *Hypnos*, XI, 20-33.

Gutiérrez, Raúl (2003c). La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros. En Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la* República *VI-VII de Platón* (pp. 119-143). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Gutiérrez, Raúl (2003d). La negación del principio y sus consecuencias: *Parménides* y *República*. *Revista Latinoamericana de Filosofía, XXIX*(1), 33-51.

Gutiérrez, Raúl (2003e). *Los símiles de la* República *VI-VII de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Gutiérrez, Raúl (2008). Formas del conocimiento de sí mismo en la *República*. *Estudios de Filosofía*, octubre, 389-401.

Gutiérrez, Raúl (2009a). Algunas consideraciones sobre el símil de la línea. *Areté*, *XXI*(1), 123-142.

Gutiérrez, Raúl (2009b). Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República* V y las hipótesis II y III del *Parménides*. En Marcelo Perine (org.), *Estudos Platônicos* (pp. 113-135). São Paulo: Loyola.

Gutiérrez, Raúl (2009c) El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes. *República* 519b7-520c3. En Alfonso Correa y José María Zamora (eds.), *Eúnoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz* (pp. 31-47). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gutiérrez, Raúl (2010). Reflexiones sobre *República* V 475e-480a. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *36*, anejo, 45-64.

Gutiérrez, Raúl (2011a). Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons Politeia. En Ulrike Bruchmüller (ed.), *Hermeneutik und Prinzipiendenken: von Platon* über *Aristoteles zu Plotin* (pp. 329-344). Hildesheim: Olms.

Gutiérrez, Raúl (2011b). O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias. *República* 476a4-5. En Dennys Garcia Xavier y Gabriele Cornelli (eds.), *A República de Platâo* (pp. 137-152). São Paulo: Loyola.

Gutiérrez, Raúl (2015a). Disputas sobre las sombras de la *eikasía* y las estatuas de la *pístis*. En Roberto Radice y Glauco Tiengo (eds.), *Seconda navegazione. Omaggio a Giovanni Reale* (pp. 293-310). Milán: Vita e Pensiero.

Gutiérrez, Raúl (2015b). The Three Waves of Dialectic in the Republic. En Gabriele Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy* (pp. 15-32). Nueva York: De Gruyter.

Gutiérrez, Raúl (2015c). Widerspruch und *Aphairesis* in Platons *Politeia*. En *Peitho. Examina Antiqua, 1*(6), 71-91.

Hager, Fritz-Peter (1970). Die Materie und das Böse im antiken Platonismus. En *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik* (pp. 263-295). Segunda edición. Berna: Paul Haupt.

Halliwell, Stephen (2007). The Life and Death Journey of the Soul. Interpreting the myth of Er. En G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 445-473). Cambridge: Cambridge University Press.

Halliwell, Stephen (2011). Antidotes and Incantations: Is There a Cure for Poetry in Plato's Republic? En Pierre Destrée y Fritz-Gregor Herrmann (eds.), *Plato and the Poets* (pp. 241-266). Leiden: Brill.

Hartenburg, Gary Jason (2011). *A Somewhat Lengthy and Difficult Argument. The Metaphysics and Epistemology of Plato's Republic 476e-480a*. Disertación presentada en la University of California-Irvine. Ann Arbor: ProQuest.

Hellwig, Dorothee (1980). *Adikia in Platons «Politeia»*. Ámsterdam: Grüner.

Horn, Christopher (1997). Platons epistêmê-doxa-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 479b-480a und Buch X 595c-597e). En Otfried Höffe (ed.), *Platon. Politeia* (pp. 291-312). Berlín: Akademie.

Irwin, Terence (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Jackson, Henry (1882). On Plato's Republic VI, 509 sqq. *Journal of Philology* 10, 132-150.

Kahn, Charles (1981). Some Philosophical Uses of «To Be» in Plato. *Phronesis*, *24*, 105-134. Reimpreso en *Essays on Being*, pp. 75-108.

Kahn, Charles (1988). Being in Parmenides and Plato. *La parola del passato XLIII* (pp. 237-261). Reimpreso en *Essays on Being*, pp. 167-191.

Kahn, Charles (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press [hay una traducción española].

Kahn, Charles (2009). *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.

Kahn, Charles (2013). *The Verb «Be» in Ancient Greek*. Indianápolis: Hackett.

Kanayama, Yahei (2000). The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's Phaedo. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 41-100.

Karasmanis, Vassilis (1988). Plato's Republic: The Line and the Cave. *Apeiron*, *21*(3), 147-171.

Klein, Jakob (1965). *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: University of Chicago Press.

Krämer, Hans-Joachim (1959). *Areté bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter.

Krämer, Hans-Joachim (1966). Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. *Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum*, *110*(1-2), 35-70.

Krämer, Hans-Joachim (1969). Epekeina tê̂s ousias. Zu Platon, Politeia 509b. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1-30.

Krämer, Hans-Joachim (1997). Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e). En Otfried Höffe (ed.), *Platon. Politeia* (pp. 179-203). Berlín: Akademie.

Kraut, Richard (1999). Return to the Cave. Republic 519-521. Gail Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul* (pp. 235-254). Oxford: Oxford University Press.

Kühner, Raphael & Bernhard Gerth (1955). *Ausfürhliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre. Erster Teil*. Cuarta edición. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

Lafrance, Yvon (1986). *Pour interpréter Platon I. La Ligne en* République *VI, 509d-511e.* Montreal: Bellarmin.

Lafrance, Yvon (1994). *Pour interpréter Platon II. La Ligne en* République *VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montreal: Bellarmin.

Larivée, Annie (2012). Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er. En Catherine Collobert, Pierre Destrée y Francisco J. González (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 235-257). Leiden: Brill.

Lavecchia, Salvatore (2010). *Oltre L'Uno ed I Molti. Bene ed Essere nella Filosofia di Platone*. Milán-Údine: Mimesis.

Lear, Jonathan (1992). Inside and Outside the Republic. *Phronesis*, *37*, 184-215.

Lear, Jonathan (2006). Allegory and Myth in Plato's Republic. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 25-43). Malden: Blackwell.

LSJ-Liddell, Henry George & Robert Scott (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon.

Lisi, Francisco (2005). Repubblica VIII e Leggi III. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentarios de Mario Vegetti. Volumen VI, libros VIII-IX (pp. 635-666). Nápoles: Bibliopolis.

Lizano-Ordováz, Miguel A. (1995). Eikasia und Pistis im Platons Höhlengleichnis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 49, 378-397.

Ludlam, Ivor (2015). *Plato's Republic as a Philosophical Drama on Doing Well*. Lanham: Lexington Books.

McPherran, Marc L. (ed.) (2010a). *Plato's Republic. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

McPherran, Marc L. (2010b). Virtue, Luck, and Choice at the End of the Republic. En *Plato's Republic. A Critical Guide* (pp. 132-146). Cambridge: Cambridge University Press.

Merlan, Philip (1975). *From Platonism to Neoplatonism*. Tercera edición. La Haya: Nijhoff.

Migliori, Maurizio (1990). *Dialettica e Verità. Commentario filosófico al* Parmenide *di Platone*, Milano: Vita e Pensiero.

Miller, Mitchell (1991). *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*. Segunda edición. Pensilvania: Pennsylvania University Press.

Morgan, Michael (1990). *Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens.* New Haven: Yale University Press.

Nehamas, Alexander (1982). Participation and Predication in Plato's Later Thought. *Review of Metaphysics* 36, 343-73. Reproducido en *Virtues of Authenticity*, pp. 196-223.

Nehamas, Alexander (1999). *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.

Nettleship, Richard Lewis (1925). *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: Macmillan.

Nightingale, Andrea Wilson (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge University Press: Cambridge.

Notomi, Noburu & Luc Brisson (eds.) (2013). *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. San Agustín: Academia.

Ostenfeld, Erik Nis (ed.) (1998). *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press.

Owen, G.E.L. (1965). The place of the Timaeus in Plato's Dialogues. En Reginald E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Reimpreso en 1967, pp. 313-33. Original publicado en *Classical Quarterly*, 1943, *III*(1-2), 79-95.

Palmer, John A. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.

Partenie, Catalin (ed.) (2009). *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paton, Herbert James (1922). Plato's Theory of εἰκασία. *Proceedings of the Aristotelian Society* [New Series], 22, 69-104.

Penner, Terry (1987). *The Ascent from Nominalism. Some Existent Arguments in Plato's Middle Dialogues*. Dordrecht: Reidel.

Penner, Terry (2006). The Forms in the Republic. En Gerasimos Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 234-262). Malden: Blackwell.

Perine, Marcelo (org.) (2009). *Estudos Platônicos*. São Paulo: Loyola.

Politis, Vasilis (2007). The *Aporia* in the *Charmides* about Reflexive Knowledge and the Contribution to its Solution in the Sun Analogy of the *Republic*. En Douglas Cairns, Fritz-Gregor Herrmann y Terry Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics*

and Metaphysics in Plato's Republic (pp. 231-250). Edinburgo: Edinburgh University Press.

Popper, Karl (1967). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Volumen 2. Buenos Aires: Paidós. Versión castellana de E. Loedel.

Pritchard, Paul (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*. San Agustín: Academia.

Reale, Giovanni (1996). Platons protologische Begründung des Kosmos und der idealen Polis. En E. Rudolph (ed.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon* (pp. 3-25). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft.

Reale, Giovanni (2003). *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*. Barcelona: Herder.

Reale, Giovanni & Samuel Scolnicov (eds.) (2002). *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. San Agustín: Academia.

Reeve, C.D.C. (1988). *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.

Richard, Marie-Dominique (1986). *L'enseignement oral de Platon*. París: Cerf.

Rickless, Samuel (2007). *Plato's Forms in Transition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robin, Léon (1908). *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après d'Aristote*. París: Alcan.

Robinson, Richard (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.

Robinson, Richard (1971). Plato's Separation of Reason from Desire. *Phronesis*, *16*, 38-40.

Roochnik, David (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press.

Ross, David (1986). *Teoría de las Ideas de Platón*. Traducción de J.L. Díez Arias, Madrid: Cátedra.

Rowe, Christopher (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudolph, Enno (ed.) (1996). *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft.

Santa Cruz, María Isabel (2013). Qualité et Relatifs dans *République* IV. En Noburu Notomi y Luc Brisson (eds.), *Dialogueson Plato's* Politeia (Republic) (pp. 71-75). San Agustín: Academia.

Santas, Gerasimos (1980). The Form of the Good in Plato's «Republic». *Philosophical Inquiry*, *2*(1), 374-403.

Santas, Gerasimos (2001). *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*. Oxford: Blackwell.

Santas, Gerasimos (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden: Blackwell.

Sayre, Kenneth M. (1983). *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.

Sayre, Kenneth M. (1996). *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Schofield, Malcolm (1973). Eudoxus in the Parmenides. En *Museum Helveticum*, 30, 1-19.

Schofield, Malcolm (2007). The Noble Lie. En G.E.R. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164). Cambridge: Cambridge University Press.

Schofield, Malcolm (2009). *Fraternité, inégalité, la parole de Dieu*: Plato's Authoritarian Myth of Political Legitimation. En Catalin Partenie (ed.), *Plato's Myth* (pp. 101-115). Cambridge: Cambridge University Press.

Schubert, Andreas (1995). *Platon: Der Staat. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh.

Schubert, Andreas (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden: Blackwell.

Simpson, Peter (2003). Sócrates joven y anciano: del *Parménides* al *Fedón*. En Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la* República *VI-VI de Platón* (pp. 107-118). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Smith, J.A. (1917). General Relative Clauses in Greek. *Classical Review*, 31, 69-71.

Smith, Nicholas D. (1996). Plato's Divided Line. *Ancient Philosophy*, 16, 25-46.

Smith, Nicholas D. (1999). How the Prisoners in the Cave are «Like Us». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XIII* (pp. 187-204). Boston: Brill.

Smith, Nicholas D. (2001). Plato's Analogy of Soul and State. En Ellen Wagner y Richard Bett (eds.), *Essays on Plato's Psychology* (pp. 115-135). Lanham: Lexington.

Stalley, Richard F. (1975). Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul. *Phronesis*, 20, 110-28.

Stocks, J.L. (1911). The Divided Line of Plato Rep. VI. *Classical Quarterly*, 5, 73-88.

Strobel, Benedikt (2004). Attribute der Formen und die Form des Guten. Gerasimos Santas über die metaphysische Theorie des Guten in Platons Politeia. En Marcel van Ackeren (ed.), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven* (pp. 111-134). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Szlezák, Thomas Alexander (1976). Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia. *Phronesis*, *21*(1), 31-58.

Szlezák, Thomas Alexander (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín: De Gruyter.

Szlezák, Thomas Alexander (1993). *Platon lesen*. Stuttgart: Fromman-Holzboog. Traducción española: *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad.

Szlezák, Thomas Alexander (1996). Psyche-Polis-Kosmos. En E. Rudolph (ed.). *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon* (pp. 26-42). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft.

Szlezák, Thomas Alexander (1997). Das Höhlengleichnis. En Otfried Höffe (ed.), *Platon. Politeia* (pp. 205-228). Berlín: Akademie.

Szlezák, Thomas Alexander (2000). ¿Qué significa «acudir en ayuda del lógos». Estructura y finalidad de los diálogos platónicos. *Areté, XII*(1), 91-114.

Szlezák, Thomas Alexander (2003a). *Die Idee des Guten in Platons Politeia*. San Agustín: Academia.

Szlezák, Thomas Alexander (2003b). La Idea del Bien como arché en la República de Platón. En Raúl Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la* República *VI-VII de Platón* (pp. 87-105). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Szlezák, Thomas Alexander (2004). *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Berlín: De Gruyter.

Trampedach, Kai (1994). *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart: Steiner.

Turnbull, Robert (1998). *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Van Ackeren, Marcel (2004a). Die Unterscheidung von Wissen und Meinung in Politeia V und ihre praktische Bedeutung. En Marcel van Ackeren (ed.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven* (pp. 92-110). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Van Ackeren, Marcel (ed.) (2004b). *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vegetti, Mario (2003). Dialettica. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentarios de Mario Vegetti. Volumen V, libros VI-VII (pp. 405-433). Nápoles: Bibliopolis.

Vegetti, Mario, Franco Ferrari & Tosca Lynch (eds.) (2013). *The Painter of the Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*. San Agustín: Academia.

Vretska, Karl (1958). *Platon. Der Staat*. Traducción y edición de Karl Vretska. Stuttgart: Reclam.

Wagner, Ellen & Richard Bett (eds.) (2001). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington.

White, F.C. (1978). Gosling on ta polla kala. *Phronesis*, 23, 127-132.

White, Nicholas P. (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Indianápolis: Hackett.

Wieland, Wolfgang (1982). *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Williams, Bernard (1973). The Analogy of City and Soul in Plato's Republic. En Edward Lee, Alexander Mourelatos y Richard Rorty (eds.), *Exegesis and Arguments. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos.* Volumen suplementario de *Phronesis* (pp. 196-206). Assen: Van Gorcum.

Wilson, J.R.S. (1995). Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in *Republic* I. *The Classical Quarterly*, New Series, *45*(1), 58-67.

Wyller, Egil (1960). *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo: Aschehoug & Co.

Index locorum

Político

República

Sexto Empírico

DK 82 B3, 306

Index nominum

Por consiguiente —dije—, puede haber un arte de esto mismo, un arte de la conversión, de cuál será la manera más fácil y eficaz de reorientar al intelecto, no de infundirle la vista —que ya la posee— sino de procurar reorientarlo si no está dirigido correctamente y no mira adonde debe.

República 518d3-7

Los símiles de la línea y la caverna expuestos en la *República* de Platón son una de las imágenes más impactantes e influyentes de la historia de la filosofía, pero también la expresión fundamental de la filosofía platónica. En ellos se despliegan las fases del proceso formativo del filósofo hacia la contemplación de las Ideas y del Bien y su consecuente retorno para hacerse cargo de los otros. El guía en ese camino es Sócrates, quien desarrolla su «arte de la conversión», un arte que adecúa sus medios de enseñanza al nivel intelectual y moral de sus interlocutores. Así, Raúl Gutiérrez nos propone leer la obra maestra de Platón siguiendo el camino trazado en estos símiles. Vistos de esta manera, los símiles sirven de clave hermenéutica del diálogo en su conjunto, pero, al mismo tiempo, ellos mismos son iluminados por los resultados de esa lectura. En el capítulo final, el autor aplica su propuesta a uno de los diálogos más enigmáticos de Platón, el *Parménides*.




ISBN 978-612-317-307-4
9 786123 173074